3 1761 09374777 2

Dr. M. Kronenberg

Geschichte des deutschen Idealismus

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Philos. H
K93

Geschichte

des

Deutschen Idealismus

Von

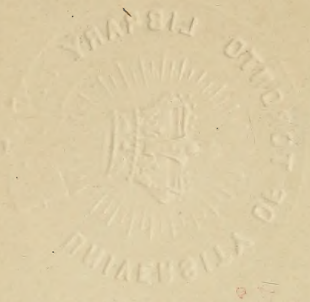
Dr. M. Kronenberg

Zweiter Band

Die Blütezeit des deutschen Idealismus
Von Kant bis Hegel

12 V 495
13 | 12 | 12

München 1912
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck



C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Mit dem vorliegenden zweiten Bande erhält dieses Werk seinen vorläufigen Abschluß in dem Sinne, welcher aus der gesamten Darstellung erhellt und auch im Vorwort zum ersten Bande bereits dargelegt wurde. Ich hoffe, später noch einen dritten Band folgen lassen zu können, der das Fortwirken der Gedankenwelt des deutschen Idealismus bis auf unsere Tage verfolgen, sie nicht nur historisch, sondern auch kritisch mit dem atmenden Leben der unmittelbaren Gegenwart, mit der ganzen Mannigfaltigkeit der in ihr zu tage tretenden geistigen Strömungen, verknüpfen soll. Einstweilen werden die beiden vorliegenden Bände, die die Entfaltung des deutschen Idealismus aus seinen in der griechischen Philosophie liegenden Wurzeln bis zu seiner höchsten Entwickelungsstufe in dem Gedankengebäude Hegels vor Augen führen, als eine in sich abgeschlossene geschichtliche Darstellung des Gegenstandes angesehen werden dürfen. Möge der vorliegende zweite Band die Erwartungen und Hoffnungen rechtfertigen, denen bei dem Erscheinen des ersten in einer mich erfreuenden und ermutigenden Weise von so vielen gewichtigen Seiten Ausdruck verliehen wurde.

Berlin, im Juni 1912.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Erster Teil. Der neue Platonismus. Kant und Fichte.

1. Die Kantische Epoche 3

Sturm und Drang und Kantische Epoche S. 3—5. — Kants Persönlichkeit S. 5—8. — Die Kantische Gedankenrevolution S. 8 bis 18. — Der neue Platonismus S. 18—20.

2. Kants Erkenntnislehre 21

Wesen des Erkenntnisproblems S. 21—23. — Analyse und Formulierung des Erkenntnisproblems S. 23—28. — Die dreifache Synthesis der Erkenntnis: 1. die reine Anschauung (Raum und Zeit) S. 28—39. 2. die reinen Begriffe (Kategorien) S. 39—54. 3. die reinen Ideen S. 54—72. — Kant und Plato S. 72—78.

3. Kants Ethik 79

Kritische Analyse des Sittlichen S. 79—89. — Der kategorische Imperativ und seine Formulierungen S. 89—99. — Sittlichkeit und Freiheit S. 99—106. — Ethik und Religion S. 106—21.

4. Von Kant zu Fichte (Der Kampf um das Ding an sich) . . 122

Befremdende Wirkung der Kantischen Lehre S. 122—28. — Exoterische Wendungen Kants S. 128—35. — Karl Leonhard Reinhold und die Kantisch-Reinhold'sche Philosophie S. 135—43. — Kritisch-Skeptische Einwürfe Hamann's und Jacobi's S. 143—56. — Reinhold's Elementarphilosophie S. 157—61. — Aenesidemus S. 161 bis 164. — Maimon S. 165—70. — Übergang zu Fichte S. 170—74.

5. Fichtes Erkenntnislehre 175

Geschichtliche Stellung. Das Grundprinzip S. 175—80. — Stellungnahme zu Kant und dessen ersten Kritikern S. 180—84. — Das Wesen des Ich (reinen Subjekts) S. 184—93. — Das theoretische Ich und seine Entwickelung S. 193—201.

6. Fichtes Ethik 202

Das praktische Ich und seine Entwickelung S. 202—10. — Die sittliche Bestimmung der Dinge, der Natur und der Menschenwelt S. 210—22. — Individual-Ethik. Die Entwickelung des sittlichen Bewußtseins S. 222—34. — Ethik und Religion. Moralischer und religiöser Glaube S. 234—43. — Das religiöse

Seite

Schauen. Liebe u. Seligkeit S. 243—46. — Die platonische Ekstase S. 246—48.

7. Der praktische Idealismus Kants und Fichtes 249

Kant und Fichte S. 249—53. — Ethik der Freundschaft und Liebe S. 253—56. — Tugend- und Pflichtenlehre. Rechtslehre S. 257—60. — Staatslehre. Liberalismus und Sozialismus. Nationalismus und Kosmopolitismus, S. 260—66. — Fichtes „Reden an die deutsche Nation" S. 266—69. — Der Freiheitskrieg und der deutsche Idealismus S. 269—70.

Zweiter Teil. Der neue Spinozismus. Lessing—Herder—Goethe.

8. Ursprung und Wesen des neuen Spinozismus 273

Parallelismus und Antithese von neuem Platonismus und neuem Spinozismus S. 273—76. — Der Geist des neuen Spinozismus S. 276—80. — Sturm und Drang und neuer Spinozismus S. 280—81.

9. Lessing 282

Lessing und Kant S. 282—85. — Ausgangspunkte der Lessing'schen Religions-Kritik. Bibel und Christentum S. 285 bis 90. — Widerstreitende Richtungen und Substanz des Christentums S. 290—99. — Widerstreit der Religionen und Substanz der Religion (Religion der Humanität) S. 299—306. — Die Erziehung des Menschengeschlechts S. 306—13.

10. Der Spinoza-Streit 314

Lessings konsequenter Spinozismus S. 314—18. — Sein Verbergen der letzten Konsequenzen S. 318—323. — Das Spinoza-Gespräch zwischen Lessing und Jacobi S. 323—27. — Der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn S. 327—34. — Ergebnis des Streites S. 334—36.

11. Der Pantheismus des Gefühls 337

Genieperiode und Pantheismus des Gefühls S. 337—41. — Abwendung vom Geiste der Genieperiode. Der Weltschmerz (Herder, Goethe, Schiller) S. 341—48. — Die mystische Übergangsstimmung S. 348—58. (Herders religiöse Mystik S. 350—52; Goethes Naturmystik S. 352—55; Schillers Geistes-Mystik und Pantheismus der Liebe S. 355—58.) — Pantheismus des Gefühls (Herder, Goethe, Schiller) und Pantheismus des Verstandes (Lessing und Spinoza) S. 359—61.

12. Herder 362

Herders Geistesart S. 362—64. — Untersuchung des Subjektiven (Seelischen). Herausarbeiten des Substanzbegriffes S. 364 bis 70. — Die absolute Substanz (Natur, Gott). Synthese von

Seite

Spinoza und Leibniz S. 370—75. — Die Philosophie der Menschheit S. 375—86. — Ich und Welt, Mensch und Natur S. 386—88.

13. Goethe 389

Goethes Spinozismus und seine Geistesart S. 389—95. — Die absolute Substanz (Natur, Gott). Heidnische (anti-christliche) Denkart S. 395—405. — Naturerkenntnis und Naturphilosophie: das Urphänomen; Morphologie und Metamorphose S. 405—12. — Kunst-Anschauung S. 413—16. — Ethik: Der Mensch als Urphänomen S. 416—21. — Resignation und intellektuelle Gottesliebe S. 421—23.

Dritter Teil. Übergang zur Identitätsphilosophie. Klassizismus und Romantik.

14. Kants Philosophie des Zweckes 427

Der Widerstreit des neuen Platonismus und des neuen Spinozismus (Herder und Kant) S. 427—32. — Erste Stufe der Synthese: Kants Philosophie des Zweckes. (Die „Kritik der Urteilskraft") S. 432—37. — Kritik der ästhetischen Urteilskraft (das Schöne und Erhabene, das Genie und die Kunst) S. 437—45. — Kritik der teleologischen Urteilskraft (natürliche Organisation und Leben) S. 445—51.

15. Schiller 452

Der Dichter und Denker des Erhabenen S. 452—55. — Stufenweise Entwickelung des Bewußtseins vom Erhabenen S. 455 bis 59. — Die höchste Stufe: ekstatische Welt- und Menschenliebe S. 459—62. — Ernüchterung und realistische Wendung. Studium der Geschichte und Philosophie S. 462—68. — Einwirkung der Kantischen Geschichtsphilosophie S. 468—75. — Das Gedicht „Die Künstler" S. 475—80. — Epochemachende Einwirkung der Kantischen Ästhetik S. 480—85. — Weiterbildung der Kantischen Ästhetik. Die Kallias-Briefe S. 485—91.

16. Der Klassizismus 492

Schillers und Goethes Rückwendung zur Antike. Wesen des Klassizismus S. 492—98. — Schillers „Anmut und Würde". Sein neuer Humanismus S. 498—512. — Die „Briefe über ästhetische Erziehung" S. 512—26. — „Über naive und sentimentalische Dichtung" S. 527—33. — Schiller und Goethe. Polarität ihres Verhältnisses S. 533—39. — Widerstreit von Leben und klassischem Ideal S. 539—41.

17. Die ältere (individualistische) Romantik 542

Klassizismus und Romantik. Grundprinzip der Romantik

Seite

S. 542—47. — Tieck und Jean Paul, Hölderlin und Novalis. Fr. Schlegel S. 547—54. — Rückwendung zum Christentum S. 554—58. — Romantik und Mystik S. 558—60. — Die romantische Kunst. Lyrik und Musik S. 560—64. — Philosophie der Romantik: Fr. Schlegel. Einwirkung Fichtes. Die romantische Ironie S. 564—71. — Einwirkung von Goethes „Wilhelm Meister" und Schillers Kunsttheorie S. 571—74. — Individualistische Schranke des romantischen Geistes S. 574—76.

18. Schellings Naturphilosophie 577

Schelling und die Romantik S. 577—83. — Schüler des neuen Platonismus und Spinozismus S. 583—85. — Der Widerstreit beider (Fichtes und Spinozas) als Erkenntnisproblem S. 585 bis 91. — Synthese von Fichteanismus und Spinozismus: die neue (idealistische) Naturphilosophie. Grundprinzip und geschichtliche Stellung S. 591—96. — Das Gesetz der Polarität S. 596—601. — Die Weltseele und die Rhythmik des Alllebens S. 601—4.

19. Die universalistische Romantik 605

Die universell-philosophische Romantik: Schellings spekulative Philosophie S. 605—8. — Die universell-religiöse Romantik: Schleiermachers ethisch-religiöser Idealismus S. 608—27. — Die universell-künstlerische Romantik: Novalis S. 627—31. — Gedanken zur Synthese von Kunst, Religion und Philosophie; Tendenzen zur Identitätsphilosophie (Schelling, Goethe, Schiller, Novalis, Hölderlin) S. 631—36.

20. Schellings Identitätsphilosophie 637

Schellings übermächtiger Drang zur synthetischen Einheit S. 637—40. — Naturphilosophie und transzendentaler Idealismus S. 640—43. — Die transzendentale Geschichte des Selbstbewußtseins. Praktisches Selbstbewußtsein und Individualität S. 643 bis 47. — Sittlichkeit und Recht, Staat und Geschichte S. 647—50. — Die Kunst als Einheit des theoretischen und praktischen Selbstbewußtseins. Die Kunst als Weltprinzip S. 650—55. — Der Mythus als Einheit von Kunst, Philosophie und Religion S. 655 bis 57. — Das Absolute S. 657—60.

Vierter Teil. Hegels Universalsystem.

21. Hegels Epoche 663

Allgemeine geschichtliche Stellung S. 663—66. — Jugendentwickelung. Einwirkung des neuen Platonismus und Spinozismus S. 666—69. — Standpunkt der individualistischen Romantik S. 669—76. — Wendung zur universalistischen Romantik. Einfluß Schellings S. 676—79. — Die Urphänomene der Ge-

Seite

schichte und der neue Identitätsbegriff S. 679–85. — Das zyklische Universalsystem S. 685–87.

22. Die Phänomenologie des Geistes 688

Die vorbereitenden Schriften: Kritik der Aufklärung und der (idealistischen) Reflexionsphilosophie S. 688–701. — Vorrede und Einleitung der Phänomenologie: Kritik der Romantik und Schellings S. 701–709. — Die Urphänomene des Bewußtseins. Das gegenständliche Bewußtsein und die Wahrnehmung S. 710–13. — Verstand und Selbstbewußtsein S. 713–15. — Der Herr und der Knecht. Stoizismus und Skeptizismus. Das unglückliche Bewußtsein S. 715–20. — Die Vernunft (beobachtende und tätige Vernunft). Weltgenuß und Welterkenntnis S. 720–23. — Das Gesetz des Herzens und die Tugend. Das geistige Tierreich und die Sittlichkeit S. 723–26. — Staat und Familie. Die Rechtsordnung S. 727–29. — Das Reich der Bildung (die Aufklärung; Freiheit und Gleichheit) S. 729–32. — Der moralische Geist (das Gewissen und die schöne Seele) S. 732–36. — Der absolute Geist: die Religion und das absolute Wissen S. 736–39.

23. Die Logik 740

Phänomenologie und Logik. Das zyklische System der Begriffe (Kategorien) S. 740–42. — Das Sein. (Dasein und Werden. Qualität und Quantität. Das Maß) S. 742–49. — Das Wesen (Grund und Folge. Gesetz und Erscheinung. Inneres und Äußeres. Wirklichkeit und Notwendigkeit [Zufall]. Substanz und Kausalität) S. 749–59. — Der Begriff (konkreter und abstrakter Begriff. Das Objekt. Mechanismus und Teleologie. Selbstzweck und Idee. Die absolute Idee) S. 759–63.

24. Die Enzyklopädie 764

Phänomenologie, Logik, Enzyklopädie. Das absolute System des Wissens S. 764–68. — Philosophie der Natur (Mechanik. Physik. Organische Physik) S. 768–78. — Philosophie des Geistes: der subjektive Geist (Anthropologie. Phänomenologie des Geistes. Psychologie) S. 778–88. — Philosophie des Geistes: der objektive Geist (Recht. Moralität. Sittlichkeit [Familie, bürgerliche Gesellschaft, der Staat]. Die Geschichte) S. 788–803. — Philosophie des Geistes: der absolute Geist (Kunst. Religion. Philosophie) S. 803–15. — Hegels Enzyklopädie, Goethes „Faust", Beethovens Symphonien. Schluß S. 815–17.

Anmerkungen 819

Personenregister 833

Erſter Teil.

Der neue Platonismus. Kant und Fichte.

1. Die Kantische Epoche.

In einem seiner schönsten Sonette, welches überschrieben ist „Mächtiges Überraschen", schildert Goethe die Epoche in der Entwickelung eines Bergstromes, nämlich den überraschenden Moment, wo dieser sich aus einem stetig fortfließenden brausenden Gewässer in einen abgeschlossenen ruhenden See verwandelt. Eben noch eilte der Fluß mit unaufhaltsamer Schnelligkeit dem Tale zu, hinstrebend zu seinem Endziele, der Verbindung mit dem Ozean, — nun mit einem Male ist sein Lauf gehemmt, die Wasser sammeln sich und scheinen bergan zu schwellen; aber sie werden nur begrenzt in weiter Schale. Für einige Augenblicke noch sprühen die Wellen, sie schwanken bewegt und weichen staunend zurück — dann aber ist alles ruhig, und friedvolle Klarheit lagert über dem Ganzen:

„Gestirne, spiegelnd sich, beschaun das Blinken
Des Wellenschlags am Fels — ein neues Leben."

Ein „mächtiges Überraschen" ähnlicher Art bedeutet für jeden, der dem Laufe der Geistesgeschichte nachdenklich bis zur Sturm- und Drangzeit gefolgt ist, auch die Kantische Epoche, nämlich jener wichtige Moment, welcher bezeichnet ist durch das Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" im Jahre 1781. Eben noch war die idealistische Gedankenrevolution mit wilder Heftigkeit, gewaltsam und tumultarisch, dahergebraust, — liegen doch z. B. nur wenige Monate zwischen dem Erscheinen von Schillers „Räubern" und der „Vernunftkritik" — nun erscheint mit der letzteren der geistige Inhalt jener ganzen Epoche auf einmal gesammelt in dem Werk

eines einzelnen Denkers und, was am überraschendsten ist, begrenzt durch den Umfang eines einzelnen Buches. Und in diesem Buche ist nichts mehr zu spüren von revolutionärer Gärung, von tumultarischem Niederreißen, von jenem wilden, ungehemmten Strömen und Brausen der Geniezeit, bei dem neben wertvollem Gestein unterschiedslos auch Geröll und Schlamm zu Tal geführt wurde: die ganze Gedankenflut ist hier gleichsam zurückgestaut und gesammelt in wohl abgemessenen Grenzen, sie ist zur vollen Einheit gebunden durch die innere Kraft der Idee, und das Brausen und unruhige Gären der Gedankenbildung ist abgelöst durch leidenschaftslose, ja kalte logische Begriffsbestimmung und Dialektik.

So überraschend ist zunächst dieser Gegensatz, daß man versucht sein könnte zu zweifeln — wie man ja auch oft wirklich gezweifelt hat —, ob denn in Wahrheit zwischen beiden Erscheinungen, der Sturm- und Drangzeit und der Vernunftkritik, eine innere, gewissermaßen unterirdische Verknüpfung vorhanden sei. Aber das Unberechtigte dieses Zweifels zeigt sich, auch wenn man vom Zusammenhang der Ideen selbst noch absieht, schon darin, daß eben mit dem Augenblick, wo die Vernunftkritik wirksam geworden ist und von den Köpfen Besitz ergriffen hat, also in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre, der Geist der Sturm- und Drangzeit zunächst ganz vernichtet erscheint, so radikal vernichtet, daß viele, die in ihm allzu ausschließlich gelebt hatten, auch innerlich ihren Untergang fanden, oder, wie z. B. Klinger, aus dem deutschen Geistesleben ganz verschwanden. Und auf der anderen Seite bemerkt man, wie nach dem Hervortreten der Vernunftkritik alles fernere geistige Leben durch sie bedingt ist: teils wird es unmittelbar dadurch erzeugt, teils wird es wenigstens mittelbar durch sie beeinflußt und muß sich an der Kantischen Philosophie neu orientieren — so, wie aus dem See, in den der Bergstrom seine Fluten ergossen hatte, nun talabwärts alle Gewässer direkt oder indirekt hervortreten. Auch die Kantische Epoche also, so überraschend und fremdartig sie zunächst hervortritt, bedeutet in ähnlicher Art eine radikale Umwandlung des geistigen Lebens nur der Form, nicht dem wesent-

lichen Inhalte, nach; in diesem Sinne also auch — ein neues Leben.

* * *

Das Hervortreten eines *jeden* echten Genies ist gekennzeichnet durch eben diese Tatsache, daß ein Hauptkulturstrom hindurchgeht durch das Medium der Persönlichkeit, um alsdann, gekräftigt und bereichert, vertieft und verjüngt, erweitertes Gebiet neu zu befruchten. Und eben hierin besteht auch das Wesen der Persönlichkeit im eminenten Sinne: nicht in dem, was man das zufällig Persönliche nennen könnte, in der bunten Mannigfaltigkeit von Schicksalen und Lebenserscheinungen und Seelenstimmungen und dergleichen, sondern in dem objektiven Geistesinhalt, der durch die Entwickelung der Kultur dieser bestimmten Persönlichkeit zugeführt und in sie eingesenkt, von dem sie ganz erfüllt und ergriffen, mit dem sie ganz eins geworden ist. Und je stärker, umfassender und historisch bedeutungsvoller die Strömung des objektiven Kulturlebens ist, welche solcherart in das Medium einer Persönlichkeit eingeht, desto mehr tritt auch jenes *zufällig Persönliche* dahinter zurück, und in demselben Maße erscheinen um so stärker die wesentlichen Merkmale der Genialität.

Unter diesem Gesichtspunkte kann aber dem Genie Kants wohl nicht leicht etwas Ähnliches zur Seite gestellt werden. Denn es ist nicht bloß diese oder jene vereinzelte oder zeitlich begrenzte Kulturströmung, sondern es ist der *Gesamtgeist der menschlichen Kultur*, der mit der Kantischen Epoche eine neue Richtung erhält. Was aber bedeuten *solchem* Inhalt gegenüber die zufälligen Formen, in denen das individuelle Lebensschicksal Kants sich abspielt, was bedeutet hier jene bunte Mannigfaltigkeit persönlicher Erlebnisse, Beziehungen, Stimmungen usw., in denen und aus denen ein weit verbreiteter Irrtum so gern das Wesen der Persönlichkeit zu erkennen vermeint? Es ist eben deshalb auch kein Zufall, daß das Leben Kants in der denkbar einfachsten Weise verläuft, daß von irgend welchen bemerkenswerten Ereignissen und

Schicksalswendungen bei ihm so gut wie nichts zu berichten ist, daß seine Beziehungen zu anderen Menschen fast durchweg unpersönlich, farb- und tonlos sind und für ihn selbst nur nebensächliche Bedeutung haben — es ist charakteristisch, daß die Zahl seiner Briefe kaum viel größer ist, als die Zahl seiner Schriften — kurz, daß das zufällig Persönliche, als fast bedeutungslos, ganz verschwindet hinter der geschichtlichen Mission, die er selbst auch als solche empfindet, der großen Gedankenarbeit, welche das alleinige Pathos dieses Lebens ausmacht. Es ist, als ob der Kantische Geist von allen trüben und dunklen Beimischungen des bloß subjektiven Erlebens eben deshalb sich gänzlich hätte befreien wollen, damit der große Strom des allgemeinen Geisteslebens rein durch ihn hindurchgehen und ebenso rein wieder aus ihm hervortreten könnte.

Das in diesem Sinne Genialische der Persönlichkeit Kants zeigt sich zunächst schon in der Art, wie er seine historische Mission ergreift und nach und nach zum Bewußtsein der Aufgabe kommt, die ihm gestellt ist. Denn indem er in der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechtes eine ähnliche Wendung herbeiführt, wie die war, welche zweitausend Jahre vorher an die Namen Sokrates und Plato sich knüpfte, so kehrt er zunächst zu diesen, ja bis zu den Anfangsstadien aller geistigen Kulturentwickelung überhaupt, zurück, um gewissermaßen den ganzen geschichtlichen Kursus noch einmal durchzumachen. Er erlebt also die Hauptstadien dieses historischen Werdeprozesses noch einmal in aller Tiefe, bis zu dem Punkte, wo er die neue Wendung im Geistesleben herbeiführt.

So ist denn auch Kant zunächst, in seiner frühsten Jugendzeit, ganz erfüllt gewesen von dem Vorstellungsleben des religiösen Mythus und hat stärker und inniger in der Phantasiewelt dieses religiösen Mythus gelebt, als die meisten Menschen. Dann trat er in den Bannkreis der naturphilosophischen Betrachtungsweise, er durchlebte und durchdachte sie bis zu ihren äußersten Grenzen und bis zu den kühnsten Folgerungen, die er besonders in seiner berühmten „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ gezogen hat. An diesen Grenzpunkten aber trat die Umkehr ein,

die kritische Besinnung kam schrittweise immer mehr zur Geltung, die naturphilosophische Betrachtungsweise wurde von innen her aufgelöst, selbst die beiden hochragenden und, wie es schien, unerschütterlichsten Säulen naturphilosophischer Erkenntnis, Mathematik und Logik, wurden durch diese kritische Minierarbeit zum Einsturz gebracht. Es zeigte sich, daß sie nicht nur nicht jene erhoffte Tragfähigkeit besaßen, welche das Denken hätte befähigen können, die letzten Geheimnisse, auch die des Jenseits, zu ergründen, sondern daß sie in der Philosophie überhaupt nichts vermögen, daher für diese nichts schädlicher gewesen sei, als die Nachahmung der Mathematik, die Befolgung der mathematischen oder ideallogischen Methode. Eine Zeitlang glaubte Kant, auf dem Boden der empiristischen Naturphilosophie dem Zweifel entrinnen zu können. Aber diese ist zwar die Umkehrung, der konträre Gegensatz der rationalistischen Naturphilosophie, doch eben weil sie dies ist, mit ihr im Grunde wesensgleich; ob der Rationalismus meint, die logisch-mathematischen Beziehungsformen vermöchten von sich aus die Welt des Objektiven zu ergreifen, oder der Empirismus, die letztere müsse sich den ersteren freiwillig darbieten, ist von sekundärer Bedeutung gegenüber der grundlegenden Voraussetzung, die beiden gemeinsam ist: daß überhaupt eine Übereinstimmung, eine Harmonie zwischen jenen subjektiven Erkenntnisformen und der Mannigfaltigkeit des Objektiven stattfinde, daß beide immer und notwendig, man weiß freilich nicht wie, zueinander kommen, daß also eben dies, was wir Erkenntnis nennen, keiner weiteren Untersuchung bedürftig, weil in seinem Wesen gesichert sei. Auch diese grundlegende Voraussetzung der bisherigen Denkungsart, das Dogma, an das sie gebunden war, wird nun schließlich von Kant kritisch unterwühlt und bloßgelegt, wobei er besonders von Hume wichtigen Beistand erhielt. Mit ihm gelangte auch Kant nun zu der Einsicht: Erkenntnis ist unmöglich, denn jene von der bisherigen Naturphilosophie angenommene Harmonie zwischen den Dingen und dem erkennenden Subjekte existiert nicht; von den Dingen gelange ich ebensowenig zum Denken, wie vom Denken zu den Dingen, ein anderes ist

die sinnliche Erfahrung, ein anderes das vernünftige Erkennen, ein anderes die Mannigfaltigkeit des Objektiven, ein anderes die Einheit der reinen Subjektivität.

Damit ist der große Prozeß alles Geisteslebens und aller Kulturentwickelung, der Gigantenkampf zwischen Subjekt und Objekt, von dem Plato spricht, aufs neue an einem entscheidenden Wendepunkte angelangt. Nach vielhundertjährigem Versunkensein in die Natur, in die Vielheit des Objektiven, war nun in Kant der fortschreitende Geist der Kultur von neuem zur Selbstbesinnung gekommen und zunächst bis zum negativen Endresultat vorgedrungen: zwischen Objekt und Subjekt ist eine unüberbrückbare Kluft befestigt; von der Erfahrung aus komme ich nicht zum Denken und vom Denken nicht zur Erfahrung; das Objektive als solches hat nichts zu tun mit logischen Beziehungen, und die logischen Beziehungen als solche sind in keiner Weise objektiv; man begreift nicht, wie die bunte Vielheit des Objektiven jemals in die Einheit der reinen Subjektivität eingehen, und wie diese letztere jemals die erstere in sich hegen könnte; und es ist rätselhaft, wie doch das „Wirkliche" (d. i. Objektive) verständig sein, und wie das Verstehen das Wirkliche jemals erreichen soll. Sonach ist alle Erkenntnis zunächst völlig in Frage gestellt. Denn Erkenntnis bedeutet eben nichts anderes als jenen untrennbaren Zusammenhang und jene Übereinstimmung von Verstand und Erfahrung, Denken und Wirklichkeit, reiner Subjektivität und Fülle des Objektiven.

Aber nicht lange kann in dieser Art die Erkenntnis als solche problematisch bleiben. Denn zahlreiche Züge eines einheitlichen Geisteslebens zeigen es deutlich, daß Erkenntnis nicht bloß möglich, sondern eine Tatsache, eine der unbestreitbarsten Tatsachen des Lebens ist. Niemand wird z. B. leugnen wollen, daß die Mathematik eine Fülle absolut sicherer Erkenntnis enthält, ebenso wird niemand wenigstens den allgemeinsten Wahrheiten der Naturwissenschaft die Bedeutung völlig gesicherter Erkenntnisse abstreiten wollen; und wenn die Metaphysik vorerst bis jetzt auch

nur vorgab, gesicherte Erkenntnisse zu besitzen, so beweist diese Prätention freilich noch nicht, daß man sie in Wahrheit hat, aber auch nichts dagegen, daß man sie nicht, mit Hilfe besserer Ausrüstung, einmal finden könnte.

Sonach weist der Zweifel gegen die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt darauf hin, nicht daß sie in Wahrheit problematisch, sondern daß sie ein Problem ist. Daß es Erkenntnis gibt, kann nicht zweifelhaft sein; aber die Frage ist: Wie ist Erkenntnis möglich? Oder anders ausgedrückt: Wie können Denken und Wirklichkeit, Verstand und Erfahrung, reine Subjektivität und Objektives übereinstimmen? Oder, wie schon Plato das Problem formulierte: Wie kann die Mannigfaltigkeit (des Objektiven) mit der Einheit (der Subjektivität) bestehen, wie kann das Viele eins und das Eine vieles sein?

Nicht als ob Kant zum ersten Male diesen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe begriffen und danach das Erkenntnisproblem als solches zum ersten Male formuliert hätte. Jahrhunderte vor ihm hatte man sich schon um dieses Problem bemüht, — beginnt ja doch alle naturphilosophische Gedankenentwickelung ebenfalls mit der Aufmerksamkeit auf diesen Hiatus zwischen dem Objektiven und Subjektiven. Aber diese Aufmerksamkeit ist hier keine andauernde, keine nachhaltige und energische, sondern nur eine vorübergehende und beiläufige, deshalb weil man unter der Herrschaft der Naturphilosophie — eben darin besteht ja ihr entscheidender Charakterzug — in das Objekt ganz versunken ist, oder doch, nach kurzem kritischen Anlauf, in dieses hinein sich immer wieder verliert. Daher kann hier das Erkenntnisproblem auch noch nicht jene klare Fassung und pointierte Form erhalten, welche die erste Vorbedingung zu seiner Lösung ist. Das ist erst dann möglich, wenn, wie es in der Kantischen Epoche der Fall war, die Entwickelung der Naturphilosophie alle Schwierigkeiten zutage gebracht hat, von welchen sie sich im Fortgange ihrer Ideenentwickelung bedroht sieht, und denen sie vergebens beiläufig und oberflächlich, mit den Mitteln der eigenen, d. i. naturphilosophischen, Betrachtungsweise, zu begegnen

sucht. Erst nach Erschöpfung aller dieser Möglichkeiten waren also auch die Voraussetzungen vorhanden für die entscheidende Lösung des Erkenntnisproblems, welche Kant dadurch gab, daß er den naturphilosophischen Standpunkt gänzlich verließ und, wie einstmals Sokrates und Plato, die idealistische Denkweise von neuem begründete, daß er nicht mehr, wie die Naturphilosophen, das Subjekt um das Objekt, sondern, gleich einem zweiten Kopernikus, dieses um jenes kreisen ließ, oder, anders ausgedrückt, daß er in den Tiefen der reinen Subjektivität jenes Band entdeckte, das Subjekt und Objekt, Verstand und Erfahrung, Denken und Wirklichkeit verknüpft und so bewirkt, daß das Viele eins und das Eine vieles wird.

* * *

Diese kopernikanische Wendung der Denkart ist aber nicht bloß eine Epoche in der Erkenntnislehre, sie hat überhaupt nicht lediglich, ja nicht einmal in erster Linie, theoretische Bedeutung; sie stellt vielmehr eine Epoche in der gesamten Geistes- und Kulturentwickelung dar, also vor allem auch in praktisch-ethischer Richtung! Denn der Versuch, die Lösung des Erkenntnisproblems, statt aus dem Zusammenhang des Objektiven, in den Tiefen der reinen Subjektivität zu gewinnen, stand natürlich in Verbindung mit einer allgemeinen Rückwendung vom Objektiven zur Subjektivität, oder, was in diesem Sinne dasselbe bedeutet, von den Problemen der Natur zu denen des Menschen. Der neue theoretische Idealismus steht also im engsten Zusammenhang mit einem neuen praktischen Idealismus, und beide sind nur verschiedene Ausdrucksformen des Problems „Mensch", das mit dem der reinen Subjektivität ja fast identisch ist.

Von diesem allgemeinen Problem „Der Mensch" aber gilt, was oben schon von dem darin enthaltenen Sonderproblem der Erkenntnistheorie gesagt wurde: auch die Jahrhunderte vor Kant, die von der Naturphilosophie beherrscht waren, hatten ihm ihre Aufmerksamkeit zugewandt, aber nur eine vorübergehende und bei-

läufige, ohne Nachhaltigkeit und Energie, wie dies eben der naturphilosophischen, allzusehr ins Objekt versunkenen, Betrachtungsweise gemäß ist. Daher konnte dieses Problem hier auch noch nicht jene pointierte, klare, die Lösung schon unmittelbar vorbereitende Formulierung erhalten, welche Kant ihm gab.

Auch nach der Seite des praktischen Idealismus hin hat Kant die geschichtliche, durch die Jahrhunderte sich erstreckende Annäherung an das Problem des Menschen in individueller Geistesentwickelung wiederholt, auch hier die Hauptetappen mit bewunderungswürdiger Stetigkeit und Folgerichtigkeit durchlebt, ehe er seinen eigenen epochemachenden Standpunkt gewann. Wenn im Anfang seiner schriftstellerischen Laufbahn, in der eigentlich naturphilosophischen Periode, dieses Problem des Menschen überhaupt noch so gut wie gänzlich außerhalb seines geistigen Gesichtskreises lag, so rückte es allmählich ganz in dessen Mittelpunkt, um so mehr, je mehr die theoretischen Voraussetzungen seiner naturphilosophischen Betrachtungsweise kritisch aufgelöst wurden. Nie war daher das Problem des Menschen für Kant so sehr das beherrschende als in dem Augenblick, da er an aller Erkenntnis verzweifelte. Was er theoretisch hatte aufgeben müssen, gab er nun auch praktisch-freiwillig preis: der Mensch, dem die Erkenntnis versagt ist, bedarf ihrer auch nicht, nur dies liegt ihm ob, ein Mensch zu sein, das rein Menschliche im Leben zu betätigen und zu gewinnen. Was aber ist dies rein Menschliche, das Urmenschliche? Wo ist es Wirklichkeit, wo der vorbildliche Mensch zu finden? Gleich den Stürmern und Drängern suchte so auch Kant den menschlichen Archetypus, er schaute sehnsüchtig aus nach dem von Herder besungenen „Menschen der Natur, den keiner je gesehen" — und, gleich allen Stürmern und Drängern war auch Kant davon durchdrungen, daß dieses Urbild des Menschen nur jenseits aller Kulturgemeinschaft gefunden werden könne, nur in ferner Vergangenheit einmal wirklich war, in der Gegenwart aber so selten sei wie eingesprengtes Edelmetall in einer Steinwüste.

Allein so eng sich Kant hier mit dem Geiste der Sturm-

und Drangzeit berührte, so wenig war doch auch dies mehr als ein vorübergehendes Stadium seiner inneren Entwickelung. Die Stürmer und Dränger blieben dabei stehen, den menschlichen Archetypus *schauen* zu wollen, für Kant war diese Rousseauische Sehnsucht nur zeitweise eine, freilich machtvoll hervortretende, Ausdrucksform für den Drang, die Einheit des menschlichen Wesens *erkennen* zu wollen; jene, die vorzugsweise Dichter waren, gingen dem Problem des Menschen, dem Geheimnis der reinen Subjektivität, nach, indem sie es immer von neuem darstellten in *individuellen* Erscheinungen, in typischen *Gestalten*, Kant, der philosophische Denker, war von vornherein darauf gerichtet, jenes Problem zu lösen in einem *allgemeinen* begrifflichen Zusammenhang, durch die Erkenntnis von *Gesetzen*. Und darin liegt eben das, was die Kantische Epoche entscheidet: wie einstmals Sokrates, so ist auch Kant der erste, der davon durchdrungen ist, das Wesen des Menschen sei nicht zu finden und zu erkennen im Besonderen, Individuellen, im Umkreise der einzelnen „Seele", sondern in einem Allgemeinen, Ueberindividuellen, Transsubjektiven, in einem Geistigen, das weit erhaben sei über alle menschliche Besonderung und alle Vielheit menschlichen Seelenlebens.

Eben hierin liegt von vornherein die Analogie der Kantischen mit der Sokratisch-Platonischen Epoche; so daß man auch sagen kann, der Geist, welcher in den Meisterwerken Platos lebt, sei zum ersten Male nach zweitausend Jahren durch Kants kritische Meisterwerke erneuert, durch ihn sei ein *neuer Platonismus* begründet worden. Ehe er aber in die kritische Periode eintrat, war er, gleich Sokrates, von der neuen Erkenntnis nur in allgemeiner Unbestimmtheit durchdrungen, sie hatte für ihn zunächst noch einen dunklen schattenhaften Umriß, sie war etwas, dessen er gewiß, das aber für ihn noch nicht deutlich bestimmbar, begrifflich analysierbar war. Wie Sokrates empfand also auch Kant dieses Überindividuelle, Transsubjektive, in dem das eigentliche Wesen des Menschen beschlossen liegt, als etwas Geheimnisvolles und doch in sich durchaus Gewisses, so sehr als etwas Geheimnisvolles, daß er um dessentwillen

sogar eine Zeit lang den Phantastereien des Mystagogen Swedenborg näher trat. Und die innere Verknüpfung liegt hierbei deutlich genug zutage: Swedenborg hatte einen Verkehr der Geister untereinander, unabhängig vom Körper, behauptet, — das war Phantasterei, weil es individuelle Seelen, unabhängig vom Körper, nicht geben kann. Aber gibt es nicht in der Tat wenigstens einen gesetzlichen Zusammenhang der Geister, der gänzlich unabhängig von allem Körperlichen, ja allem Natürlichen, ist? Dieser Zusammenhang ist, als eine Tatsache, ja jedem bewußt in der Erscheinung der Sittlichkeit. „Wir sehen uns", sagt Kant, „in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Kreaturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen."

Worin besteht diese moralische Einheit, diese systematische Verfassung der Menschenwelt nach bloß geistigen Gesetzen? Eine Zeit lang war ja Kant geneigt, sich mit der Anerkennung dieser bloßen Tatsache zufrieden zu geben und sie weder für analysierbar noch für erklärbar zu halten. Es gibt ein dunkles Gefühl in jedem Menschen, das ihn in der Richtung des Guten vorwärts treibt, und Kant beschreibt es auch wohl näher als das Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur — aber über dieses Gefühl können wir nicht hinausdringen, wir können darauf wohl eine Empirie des sittlichen Verhaltens gründen (wie sie Kant ja auch in seiner moralischen Anthropologie gegeben hat) es aber nicht einheitlich ableiten und näher begründen. Ja, er ging schließlich so weit, aus der moralphilosophischen Skepsis auch noch eine Tugend zu machen und die philosophische Begründung der Sittlichkeit nicht nur für unmöglich, sondern auch für unnütz und schädlich zu erklären.

Aber diese moralphilosophische, so gut wie die erkenntnistheoretische, Skepsis ist für Kant nichts als die letzte notwendige Entwickelungsform für die vordringende wirkliche Erkenntnis. Und gerade die mystische Phantastik Swedenborgs gab hierbei vielleicht

die letzte Entscheidung. Jedenfalls spricht es Kant in den „Träumen eines Geistersehers“ schon deutlich aus: es gibt in der Tat einen Zusammenhang der Geister, nur nicht so wie es Swedenborgs Phantastik von neuem hingestellt hatte, als einen Konnex körperloser Individualitäten, sondern etwa nach Analogie naturgesetzlicher Zusammenhänge, die ja auch immer ein Allgemeines sind, dem alle Einzelerscheinungen sich unterordnen. Wie das zu verstehen sei, wird deutlich dadurch, daß Kant ausdrücklich den Vergleich mit der durch Newton klar erkannten naturgesetzlichen Einheit der Gravitation heranzieht. „Will man“, sagt Kant, „die in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie, sich einander zu nähern, die Gravitation derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Teilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie ineinander zu behandeln und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinungen der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich aufeinander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?“

Sonach sieht Kant eine Aufgabe vor sich, deren Lösung ihn zum Newton der Geistes-Welt machen würde: wie Newton in

der Gravitation die naturgesetzliche Einheit fand, kraft deren die Gestirne in unverbrüchlicher Ordnung umeinander kreisen, so müßte auch die Einheit der sittlichen Ordnung zu entdecken sein, kraft deren die menschlichen Seelen umeinander kreisen, vielleicht in ähnlicher Weise sich wechselseitig erleuchtend und erwärmend wie die Gestirne. Den Ursprung der Sittlichkeit, des sittlichen Gefühls ergründen, die Grundfrage der Ethik lösen, das heißt also zugleich das Problem des Menschen lösen, oder, was damit identisch ist, das Geheimnis der reinen Subjektivität enthüllen.

Damit zugleich aber, das ist ohne weiteres klar, und Kant spricht es, im Zusammenhang mit der angeführten Stelle, schon in den „Träumen eines Geistersehers" deutlich aus, damit zugleich wäre auch die Grundfrage der Religion gelöst. Denn deren wesentlicher Inhalt ist immer eine gewisse Sehnsucht, die aus der Einsicht in die Unvollkommenheit der Gegenwart und der Wirklichkeit entspringt, ein Hoffen auf die Zukunft, welche unserem Verlangen und Streben Erfüllung bringen soll. Würden wir nun das Gesetz kennen, nach dem die Seelen umeinander kreisen, so wüßten wir auch, in welchen Bahnen sie sich auch dann noch bewegen müssen, wenn sie dem Zusammenhang des Naturgeschehens entrückt sind, da ja doch eben jener gesetzliche Zusammenhang in der geistigen Welt unabhängig ist von dem der Natur. Auch nach dem Tode würde also eben dieselbe Verknüpfung der Seelen fortbestehen, die schon im diesseitigen Leben bestand und hier auch auf die Körperwelt ihre Wirkungen äußerte. Gegenwart und Zukunft des geistigen Lebens „würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur." Und sonach bedürften wir für unsere (religiösen) Zukunftshoffnungen keines Gottes mehr, da wir ja die Übereinstimmung zwischen dem sogen. diesseitigen und dem jenseitigen Leben erkennen würden, während wir jetzt, angesichts der wahrgenommenen Disharmonie zwischen der Sittlichkeit und ihren Folgen in dieser Welt, oder zwischen geistigem und Naturleben, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen unsere Zuflucht nehmen müssen, der diesen

Mangel des Weltgeschehens — in Wirklichkeit ist es ein Mangel unserer Einsicht — willkürlich irgendwie ausgleichen soll.

In diesem Sinne war denn auch in den Jahren, welche der Begründung der kritischen Philosophie unmittelbar vorausgingen, besonders seit dem Erscheinen der „Träume eines Geistersehers" Kants Gedankenarbeit in erster Linie darauf gerichtet, als der Newton der geistigen Welt das Grundproblem der Ethik — und damit auch der Religion — zu lösen. Wiederholt kündigt er an, daß es ihm bald gelingen werde, in diesen Fragen, die er für die wichtigsten seines Zeitalters hält, zu einem Ergebnis zu kommen und es der Öffentlichkeit zu unterbreiten, und in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre arbeitet er, wie u. a. aus einem Brief an Herder hervorgeht, an einer Metaphysik der Sitten, deren Erscheinen er in nahe Aussicht stellt.

* * *

Indem Kant aber so Ethik und Religion in ihrem tiefsten Ursprung zu ergründen suchte, stieß er auf die gewaltigen Schwierigkeiten, welche ihn von neuem, und stärker als je, auf das Erkenntnisproblem hinlenkten und es deutlich machten, daß dessen Lösung untrennbar mit der Einsicht in das wahre Wesen von Ethik und Religion verbunden sei. Kant hat späterhin, in der „Kritik der reinen Vernunft", den Gesamt-Inhalt seines Philosophierens in die drei Fragen auseinandergelegt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Von diesen drei Fragen, welche das Gesamtproblem „Der Mensch" umschließen, ist die erste die Grundfrage der Erkenntnislehre, die zweite die der Ethik, die dritte die der Religion. Er konnte damals, im Zusammenhang der Vernunftkritik, nicht wohl anders, als das Problem der Erkenntnis an die erste Stelle zu setzen, wie dies ja auch im Zusammenhang philosophischer Begriffsentwickelung notwendig ist; in Kants individueller Gedankenentwickelnng aber verhielt es sich umgekehrt: erst die Frage nach dem Wesen von Sittlichkeit und Religion ließ auch die nach dem Wesen der Erkenntnis, mehr als je vorher, in

ihrer ganzen Tragweite hervortreten und gab den letzten entscheidenden Anstoß, wie zu ihrer klaren Formulierung, so auch zu ihrer Beantwortung. Und zwar ist es nach einer doppelten Richtung, einer positiven wie einer negativen, daß dieser letzte Anstoß gegeben wird.

Zunächst nach der negativen Seite hin: konnte und durfte man überhaupt das Wesen der Sittlichkeit als einen Gegenstand des Erkennens betrachten? Kann das Wissen so weit reichen? Kurz vordem noch hatte Kant ja diese Frage entschieden verneint und das Sittliche nur als Tatsache gelten lassen, die einer erkenntnismäßigen Begründung nicht fähig sei, ihrer aber auch nicht einmal bedürfe. Wenn aber auch eine solche theoretische Begründung möglich sei — welche Sicherheit könnte es wohl geben, um ihre Grenzen richtig abzustecken? Wenn es denn dieser Ethik als Erkenntnis gelingen sollte, einzudringen in den Zusammenhang der Geisteswelt — und eben dies war ja ihre Aufgabe — welche Sicherheit gab es für sie, daß sie nicht, wie Swedenborg bei ähnlichem Unternehmen, Phantastereien für Einsichten nahm und von der träumenden Vernunft sich Arkana des Jenseits enthüllen ließ, statt mit Hilfe der wachenden das Geheimnis des Wirklichen zu durchdringen? Jedenfalls, ehe die Vernunft ein solch abenteuerliches Wagnis unternahm, konnte es für sie keine notwendigere Vorbereitung, keine dringlichere Zurüstung geben als die, festzustellen, wo die Grenzen des Erkennens seien, und insbesondere wie weit es nach der Seite des Eindringens in die geistige Welt reichen könne. Und diese Feststellung hing natürlich wesentlich ab von der Beantwortung der Frage: was ist überhaupt das, was wir Erkenntnis nennen? Und wie ist sie möglich?

Diese Frage nach dem Wesen der Erkenntnis aber — zeigte sie nicht auch nach der positiven Seite hin die größte Übereinstimmung mit der Frage nach dem Wesen des Sittlichen? Erkenntnis und Sittlichkeit, so viel war auch schon vor Kant deutlich geworden, bedeuten ja beide übereinstimmend, daß ein Mannigfaltiges zur Einheit gebunden ist, dort, in der Erkenntnis, ein

Mannigfaltiges von Naturerscheinungen, hier, in der Sittlichkeit, ein Mannigfaltiges von Willens- oder allgemein von geistigen Erscheinungen. Beide stimmen aber auch darin überein, daß diese Einheit den Charakter der Unbedingtheit, der Notwendigkeit, des Zwanges mit sich führt, in demselben Sinne, in welchem auch die Gestirne dem einheitlichen Zwange der Gravitation sich nicht entziehen können — daher mußte für Kant die Erkenntnis selbst in Frage gestellt sein, solange Hume's Nachweis unwiderlegt war, daß sie nicht den behaupteten Charakter der Notwendigkeit, sondern nur den der Zufälligkeit, besäße; und daher mußte ebenso die Sittlichkeit selbst so lange als erschüttert gelten und jedem Angriff wehrlos preisgegeben sein, als der eudämonistische Standpunkt der Aufklärung unwiderlegt war, d. h. die Auffassung, Sittlichkeit gründe sich auf den Begriff der Glückseligkeit, habe also, wie diese, nicht einen notwendigen, sondern nur einen zufälligen, individuellen, subjektiv-bedingten Charakter.

Alle Einheit liegt nun freilich im Subjektiven (im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit des Objektiven), im Geistigen. Liegt sie aber im Individuell-Geistigen, so kann sie auch immer nur den Charakter des Zufälligen, niemals den geforderten Charakter des Notwendigen haben. Also muß es — und dies ist die entscheidende Voraussetzung, vermöge der Kant seine neue Wendung der Geistesgeschichte im sokratisch-platonischen Sinne herbeiführt — es muß also ein über-individuelles, über-persönliches Geistiges geben, zu dem alle individuellen Geister sich verhalten wie die Gestirne zum Gravitationsgesetz, das sie zur unverbrüchlichen Einheit bindet. Die Alten nannten dies überindividuell-Geistige den Logos — Kant nennt es, in eben diesem Sinne, die Vernunft. Nicht also auf dem Wege der Psychologie, durch Untersuchung des Seelen-Atoms, sondern durch Prüfung der — über-individuellen — Vernunft enthüllt sich das Geheimnis der reinen Subjektivität, löst sich das Problem des Menschen und entscheidet sich zu gleicher Zeit ebensowohl die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, wie die nach dem Wesen der Sittlichkeit und der Religion.

Es ist darum nicht richtig, wie es häufig geschieht, die Prüfung oder Kritik der Vernunft im Kantischen Sinne nur gewissermaßen als Propädeutik des „eigentlichen" philosophischen Systems anzusehen. Kants große originale Leistung ist vielmehr ganz in der Kritik der Vernunft beschlossen, sie ist seine ganze Philosophie, und alles was mit dieser Vernunftkritik nicht zusammenhängt, mag interessant genug sein in Bezug auf Kants individuelle geistige Entwickelung, aber es hat kein wesentliches Interesse für die allgemeine geschichtliche Entwickelung, für den pragmatischen Zusammenhang der Ideen.

Welche Schriften es sind, die in diesen Zusammenhang eingreifen, das ist schon an ihrem allgemeinen Charakter, an Ton und Färbung der Darstellung, an Eigentümlichkeiten der Sprache und des Stils deutlich zu erkennen. Denn mit der Kantischen Epoche treten wir ein in die Periode des philosophischen Tiefsinnes, dessen wesentliche Charakterzüge untrennbar mit denen des philosophischen Idealismus verknüpft sind. Denn anders ist die Gedankenarbeit, welche der Breite des objektiven Seins zugewandt, anders die, welche reflexiv auf den Geist und die Vernunft selbst zurückgewandt ist. Jene hat besonders eine Flächendimension, diese vor allem auch eine Tiefendimension, woraus sich leicht genug erklärt, daß die naturphilosophische Betrachtungsweise so leicht der Verflachung anheimfällt, während die idealistische der Gefahr, in mystische Untiefen des Denkens zu geraten, nicht immer entgeht. Jedenfalls ist also die ganze durch Kant eingeleitete Blüteperiode des philosophischen Idealismus charakterisiert durch die wesentlichen Kennzeichen des philosophischen Tiefsinns: ein überaus hartes, in Verborgenheit und Verschwiegenheit sich vollziehendes Ringen des Gedankens; ein Bewußtsein des Entrücktseins von aller gemeinen Wirklichkeit, oft der ekstatischen Erhebung in Regionen des Geisteslebens, von denen der geistige Pöbel nichts weiß; ein darauf sich gründender Aristokratismus des Geistes, der die Popularität ebensoleicht zu gering schätzt, wie die Naturphilosophie, die oft in ihr aufgeht, zu hoch; eine herbe und gemessene, ja zumeist

in Strenge und Sprödigkeit sich abschließende, Art der Gedankenentwickelung, ein Arbeiten des Gedankens in verborgener, oft dunkler Tiefe, aus der dann doch auch immer wieder überraschend und leicht die ureigene Poesie des Gedankens selbst hervorbricht. Alle diese Züge, die schon dem griechischen Idealismus eigentümlich waren, treten im deutschen Idealismus in gesteigertem Maße hervor. Und wenn jemals Platos Wort, das Ringen zwischen Subjekt und Objekt sei ein Gigantenkampf, berechtigt war, so ist es hier der Fall, wo man, wie Fichte sagt, wahre Felsmassen von Gedanken schleuderte, aus denen die nachfolgenden Zeitalter sich Wohnungen erbauen konnten.

2. Kants Erkenntnislehre.

Der Kampf zwischen Subjekt und Objekt, das ewige Thema des Kulturprozesses, ist also mit der Kantischen Epoche in ein entscheidendes Stadium getreten. Vorher war man in das Objekt versenkt — nun wendet sich das Bewußtsein reflexiv zu sich selbst zurück und sucht die Frage zu lösen: *was ist das Subjekt?*

Subjekt und Objekt sind sogenannte *Korrelata*, d. h. sie sind und bestehen nur durch ihre wechselseitige Beziehung aufeinander, sie sind daher nie zu trennen, so wenig als etwa die Korrelata warm und kalt, Tag und Nacht, rechts und links usw. Wenn nun trotzdem die Aufmerksamkeit *ausschließlich* auf das Subjekt gerichtet, dieses also vom Objekt losgelöst, für sich isoliert werden soll, so folgen wir damit nur einer unausweichlichen Notwendigkeit, der wir bei *jeder*, auch der geringsten, Erkenntnis unterliegen, und unter dem stillschweigenden Vorbehalt, *daß* wir eben nur dieser Notwendigkeit uns fügen. So betrachtet ja auch der Botaniker die Blätter oder die Stengel einer Pflanze für sich, obgleich er sehr wohl dabei sich bewußt ist, daß sie mit der Wurzel, wie mit andern Teilen der Pflanze, und mit dieser im ganzen, untrennbar verknüpft sind.

Das Subjekt, welches in solcher Art für die Betrachtung isoliert, von allem Objektiven losgelöst, gedacht wird, kann man das *reine* Subjekt oder die reine Subjektivität nennen. Kant braucht statt dessen den Ausdruck *reine Vernunft*; er ist inhaltlich damit identisch — zugleich aber weist das Wort „Vernunft" bereits deutlich auf den Punkt hin, der entscheidend ist für die

Kantische Gedankenrevolution: die reine Subjektivität ist nicht ein Individuelles, sondern ein Überindividuelles, Transsubjektives, Überpersönliches, ja sie ist auch mehr als ein allgemeiner Menschheitsbegriff, sie ist ein Weltbegriff, der alles Sein überspannt, im Sinne des Logos, jenes grundlegenden Begriffes, den der griechische Idealismus ausgeprägt und entwickelt hatte. In diesem Sinne ist also auch die Frage nach dem Wesen der reinen Vernunft das Gesamtthema der Kantischen Philosophie. —

Jede Isolierung eines Objektes zum Zwecke der Betrachtung vollzieht sich dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit darauf richten, oder, wie man zu sagen pflegt, es mit dem Bewußtsein fixieren. Das bietet in vielen Fällen keine allzu großen Schwierigkeiten, um so weniger, je besser ein Objekt auch für die (sinnliche) Anschauung, also räumlich-zeitlich, fixiert werden kann. Hier aber, wo es darauf ankommt, die reine Vernunft mit dem Bewußtsein zu fixieren, wachsen die Schwierigkeiten, die sich solchem Bemühen in den Weg stellen, ins Ungemessene. Denn es handelt sich ja hier darum, das reine Subjekt, zum Zweck der Betrachtung, seiner Natur gänzlich zu entkleiden, indem man es zum — Objekt macht; und dabei nun doch Sorge zu tragen, daß schlechterdings nichts Objektives ihm beigemischt werde; es handelt sich darum, daß das Bewußtsein sich selbst fixiert, daß es für sich, und zwar in seiner Reinheit, objektiv wird. So groß sind die Schwierigkeiten, welche sich diesem Bemühen entgegenstellen, daß schon viele sie für unüberwindbar erklärt und diese Selbstbeschau der reinen Vernunft für ebenso utopisch erklärt haben wie das Unterfangen Münchhausens, sich selbst an den Haaren aus dem Sumpfe zu ziehen. Es erklärt sich aus diesen außerordentlichen Schwierigkeiten schon zur Genüge, daß und warum der philosophische Idealismus, der jenes Unterfangen irgendwie wagt, immer nur einer kleineren Zahl Menschen zugänglich, daß ein gewisser Aristokratismus des Geistes untrennbar mit ihm verknüpft ist; ferner, daß überall, wo der idealistische Geist, selbst nur in seinen Anfängen, hervortritt — wie z. B. bei Descartes, Spinoza und Leibniz — sofort auch die gröbsten Miß-

verständnisse von seiten des gemeinen (angeblich allein „gesunden") Menschenverstandes (mit welchem sich die Naturphilosophie in der Regel ganz im Einklang befindet) sich ihm entgegenstellen, was wiederum die Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Philosophie notwendig macht und dem Streben nach Popularisierung hier eine unmittelbare und entscheidende Bedeutung für die Gedankenentwicklung selbst gibt.

Angesichts dieser Schwierigkeiten ist für die kritische Prüfung der reinen Vernunft schon unendlich viel, vielleicht das meiste, gewonnen, wenn es nur erst einmal gelungen ist, sie wirklich als „rein", d. h. als losgelöst von aller Beimischung mit dem Objektiven, zu fassen, für das Bewußtsein zu fixieren, so wie der Chemiker, der einen Urstoff, ein Metall studieren will, schon viel, oft das meiste, erreicht hat, wenn es ihm nur erst einmal gelungen ist, ihn „rein", d. h. von allen Beimengungen befreit, für sich darzustellen. In diesem Sinne ist also Kants Absehen in doppelter Richtung eine „Kritik" der reinen Vernunft: einmal sucht er zunächst alles von ihr abzuscheiden, was nicht zu ihr, sondern zum Objektiven, gehört, wobei also das Wort Kritik im ursprünglichen Sinne (vom griechischen κρίνειν = scheiden, absondern) genommen ist; und sodann sucht er nun das Wesen dieser „reinen" Vernunft selbst „kritisch", d. h. unbeengt von dogmatischen Vorurteilen und mit einer guten Dosis skeptischer Behutsamkeit ausgerüstet, zu untersuchen und zu bestimmen.

* * *

Der Chemiker gewinnt das reine Metall aus dem Erze, in dem es sich vorfindet, durch fortschreitende Auflösung (Analyse) und Absonderung von allen Beimengungen. So ist auch die Vernunft und das Vernünftige in dem, was wir Erkenntnis nennen, enthalten, ist also aus dieser gleichfalls auf analytischem Wege, durch Auflösung und Abscheidung aller Beimengungen, zunächst zu gewinnen, ehe man zu einer Prüfung ihres Wesens selbst schreitet.

Nun besteht alle Erkenntnis in *Gesetzen*, seien es einzelne Gesetze oder mehr oder weniger ausgedehnte Zusammenhänge und Systeme von solchen. Alle Gesetze aber sind *Urteile*. Dürfen wir diesen Satz nun auch umkehren und sagen, daß alle Urteile auch Gesetze seien, also den Wert von Erkenntnissen haben? Ein Beispiel mag die Antwort geben. Wenn ich das Urteil „Alle Körper sind ausgedehnt" näher betrachte, so habe ich offenbar meine Einsicht dadurch nicht erweitert, daß ich von der Vorstellung „Körper" zu der Vorstellung „ausgedehnt" vorschritt. Denn sobald ich mir einen Körper vorstelle, stelle ich notgedrungen auch das Ausgedehntsein mit vor, ich habe also die letztere Vorstellung aus der ersteren nur herausgehoben und besonders hingestellt, nicht aber sie neu hinzu gewonnen. Solche Urteile, die eine Gesamtvorstellung (z. B. Körper) in ihre notwendigen Teilvorstellungen oder Merkmale (z. B. ausgedehnt, teilbar) zerlegen und dadurch naturgemäß klarer, deutlicher machen, also erläutern, heißen Zerlegungs-, Erläuterungs- oder *analytische Urteile*. Nun ist es offenbar von keiner geringen Wichtigkeit, daß ich dergestalt meine Vorstellungen zerlege und erläutere, und oft genug wird die dadurch gewonnene *Klarheit* einen wichtigen Anstoß bilden, um auch zu einer neuen *Einsicht* zu gelangen. Aber wenn sie so auch Hilfsmittel, allenfalls Vorstufen, der Erkenntnis sein oder werden können — eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne stellen diese analytischen Urteile doch nicht dar. Ich meine vielmehr, unter Erkenntnis einen Zusammenhang zu verstehen, den ich, urteilend, unter an sich ganz *verschiedenartigen* Vorstellungen herstelle, wie wenn ich z. B. sage: Gewitter begünstigen die Bildung von Ozon; Kalium, auf Wasser geworfen, erzeugt eine Feuererscheinung usw. Ich mag meine Vorstellung vom Gewitter noch so sehr zerlegen, so finde ich darin nie die Vorstellung „Ozon"; ebenso gelange ich in keiner Weise durch Analyse der Vorstellung „Kalium" zu der Vorstellung „Feuererscheinung auf dem Wasser". Gesetze also, d. h. Urteile, die eine wirkliche Erkenntnis darstellen sollen, sind auf keinen Fall erläuternde, sondern erweiternde, nicht *eine* Vorstellung auflösende, son-

dern verschiedenartige Vorstellungen verknüpfende, kurz gesagt, nicht analytische, sondern synthetische Urteile.

Kann ich nun sagen, daß jedes synthetische Urteil ein Erkenntnisurteil oder ein Gesetz sei? Man nehme z. B. das zweifellos synthetische Urteil: dieses Zimmer ist warm. Ihm wird im selben Augenblick von einer frostigen Seele mit der Behauptung widersprochen: dieses Zimmer ist kalt. Hier habe ich es also mit einem sogenannten Erfahrungsurteil zu tun, das der eine aufstellt, der andere bestreitet. Von einer Erkenntnis verlange ich aber — wie es auch das Wort selbst schon ausdrückt — daß jedermann sie anerkennt, daß es für einen vernünftigen Menschen unmöglich sei, ihr zu widersprechen, auch nur in einem einzigen Falle zu widersprechen. Wenn ich z. B. das Urteil aufstelle: „Die Summe der Winkel in einem Dreieck ist gleich zwei Rechten", so will ich damit nicht sagen, daß ich selbst im einzelnen Falle oder auch in einer Anzahl von Fällen diese Erfahrung gemacht habe, daß sie vielleicht auch von den Erfahrungen anderer bestätigt wird, und ich will es nicht stillschweigend dahin gestellt sein lassen, ob nicht einmal jemanden die Erfahrung anders belehre; vielmehr, welche Erfahrungen ich auch immer mache oder machen könnte, ob ich dieses Urteil an einem kleinen Dreieck von einem Quadratmillimeter oder einem solchen von tausend Quadratmeilen, ob ich es an einem Dreieck aus Holz oder Papier, ob ich es auf der Erde oder vielleicht auf dem Sirius erprobe, ich weiß vor jeder möglichen Erfahrung, von vornherein oder a priori, daß dieses Urteil unumstößlich ist, daß es unbedingte Geltung besitzt, daß es den Charakter der Notwendigkeit hat. Nur solche Urteile also besitzen Erkenntniswert, sind Gesetze, die nicht erst nach gewonnener Erfahrung, also a posteriori, sondern nur solche, die vor aller Erfahrung, oder a priori, gelten. Zusammenfassend kann man also sagen: Erkenntnis ist ein System von Gesetzen; und Gesetze sind solche Urteile, welche zugleich synthetisch und a priori sind.

Was sind nun, muß man weiter fragen, Urteile? Die allgemeine Antwort, welche jedem aus der Logik geläufig ist, lautet:

ein Urteil ist eine Verknüpfung von Begriffen. Worin diese „Verknüpfung" besteht, worauf sie beruht, mag hier zunächst dahingestellt bleiben, ebenso wie es zunächst noch dahingestellt blieb, worauf jene „Verknüpfung" von Gesetzen beruht, vermöge deren sie innerlich zusammenhängend, systematisch, und dadurch erst in höherem Sinne Erkenntnis, werden. Also bleibt zunächst nur die Einsicht übrig, daß die Elemente eines jeden Urteils die Begriffe sind.

Welches sind nun, muß man weiter fragen, die Elemente des Begriffs? Auch hier belehrt uns schon die gewöhnliche Logik dahin: ein Begriff entsteht dadurch, daß ich eine große Zahl von Einzelvorstellungen durch ein gemeinsames Merkmal zusammenfasse und zusammenfassend benenne, z. B. indem ich zahlreiche einzelne Rosen, die im übrigen sehr verschiedene Eigenschaften haben mögen, in den Eigenschaften zusammenfasse, welche der Gattung „Rose" zukommen. Ein Begriff geht also immer zurück auf eine Reihe von Einzelvorstellungen oder (sinnlichen) Anschauungen.

Auch die Anschauung ist noch nicht jenes letzte Moment des Erkennens, das wir suchen. Prüfe ich z. B. die Anschauung der einzelnen Rose näher, so finde ich, sie ist zusammengesetzt aus zahllosen Lichteindrücken, Farbeneindrücken, Figurationseindrücken usw., kurzum aus unzähligen Eindrücken oder Empfindungen. Und jede Anschauung ist eine solche einheitliche Verknüpfung von Eindrücken oder Empfindungen. Wiederum lassen wir zunächst dahingestellt, worin das Wesen auch dieser „Verknüpfung" besteht, und worauf sie beruht. Genug, daß die Elemente der Anschauung auf jeden Fall die Eindrücke oder Empfindungen sind.

Diese Eindrücke oder Empfindungen sind es nun, welche offenbar die ursprünglichen, primitiven Elemente aller Erkenntnis, ja alles Bewußtseins, bilden. Ich kann sie nicht weiter auflösen, nicht weiter ableiten oder auf anderes zurückführen. Wohl könnte man versuchen, die Empfindungen rein psychologisch noch weiter abzuleiten, aber man geriete dann sogleich in die Regionen des Halbbewußten, des Unbewußten und Bewußtlosen, wo Subjekt und Objekt nicht mehr unterschieden werden. Eine solche psychologische

Ableitung ist aber dem Kritiker der reinen Vernunft verwehrt. Denn dieser zielt ja nur darauf ab, den Umfang des Bewußtseins auszumessen, vom Objektiven die reine Subjektivität abzuscheiden; dies vermag er aber natürlich nur da, wo beide unterschieden werden und unterscheidbar sind. Diese Unterscheidbarkeit ist in der Empfindung noch, wenngleich schon sehr schwach und undeutlich, vorhanden — unterhalb der Empfindungswelt aber, und vollends im Reiche des Unbewußten, ist sie gänzlich aufgehoben.

Die Empfindungen könnte man demnach auch als die Atome der Erkenntnis, ja des geistigen Lebens überhaupt, bezeichnen, aus denen hier, im Bereich des Subjektiven, ebenso alles entsteht und alles abzuleiten ist, wie in der Welt des Objektiven aus den materiellen Atomen. Zahllos auch wie diese materiellen Atome, aus denen wir uns die Körperwelt aufgebaut denken, sind die Empfindungen, aus welchen die Welt der Erkenntnis sich gestaltet. Und wenn Kant einstmals, als er noch ganz in die Welt des Objektiven versunken war, ausgerufen hatte: gebt mir nur Materie, materielle Atome, und ich will euch zeigen, wie eine Welt, d. h. eine Welt des Objektiven, ein Kosmos, eine Natur, entsteht, so hätte er jetzt ebenso gut sagen können: gebt mir nur die Atome des geistigen Lebens, d. h. gebt mir nur Empfindungen, und ich will euch zeigen, wie eine Welt des Subjektiven, wie eine erkennbare Welt, eine Welt des Geistes, entsteht.

Das Problem der Kantischen Vernunftkritik ist also jetzt zurückgeführt auf die Frage: Wie entsteht aus dem chaotischen Wogen der Empfindungen die klare und durchdringende Erkenntnis; wie ist es möglich, daß aus dem Wirbel von Eindrücken das geordnete Bild der Welt sich entwickelt? Welches ist, mit anderen Worten, der Weg, der aufwärts führt von dem dunklen und dumpfen Empfindungsleben bis zur umfassenden Erkenntnis der Dinge in einem als vollendet gedachten System des Wissens?

Die einzelnen Hauptetappen dieses Weges der Erkenntnis sind soeben bei der analytischen Auflösung des Erkenntnisproblems bereits festgestellt: denn hier ging der Weg der Betrach-

tung vom System zum Gesetz, zum Urteil, weiterhin zum Begriff, zur Anschauung und zuletzt zur Empfindung. Nunmehr handelt es sich also darum, diese Etappen umgekehrt, auf dem Wege der synthetischen Betrachtung, zu durchmessen. Dabei ist es nicht schwer, von vornherein einzusehen, daß der Schwerpunkt der Aufgabe offenbar darin liegt, das Wesen jener Verknüpfung zu bestimmen, durch welche jedesmal die höhere Stufe der Erkenntnis bedingt ist; daß also hier, wenn irgendwo, das Geheimnis der reinen Subjektivität zu ergreifen und zu enthüllen ist. Es handelt sich also um die stufenweise Beantwortung der Frage: worin besteht das Wesen jener einheitlichen Verknüpfung, welche aus Empfindungen eine Anschauung, aus Anschauungen einen Begriff, aus Begriffen ein Urteil, aus Urteilen Gesetze und aus Gesetzen endlich ein System der Erkenntnis macht?

* * *

Die erste Frage also, welche nunmehr auf dem Wege der synthetischen Betrachtung des Erkenntnisproblems aufgeworfen werden muß, lautet: Wie entsteht aus einer Vielheit von Empfindungen die Einheit der Anschauung? Oder, da es sich im wesentlichen um jene „Verknüpfung" handelt, welche ja das ist, was jene Vielheit zur Einheit bindet, so lautet diese erste Frage: Worin besteht die Verknüpfung (Synthesis) von Empfindungen, vermöge deren aus ihnen eine Anschauung wird; und wie ist eine solche Verknüpfung möglich?

Worin jene Verknüpfung besteht, davon kann man sich leicht durch ein einfaches Experiment überzeugen. Man habe eine bestimmte, aus zahllosen Eindrücken komponierte Anschauung, z. B. die einer einzelnen Rose; so ist man in der Lage, durch einen einfachen Akt des Bewußtseins zunächst die Lichteindrücke, welche diese Anschauung konstituieren helfen, sich als nicht vorhanden vorzustellen, ebenso die Farbeneindrücke usw. Ja man kann schließlich sämtliche Eindrücke, aus denen die Anschauung der Rose sich zusammensetzt, also auch diese selbst, aus dem Bewußtsein gewissermaßen ver-

schwinden lassen — aber alsdann bleibt noch etwas übrig, was wegzudenken auf keine Weise möglich ist und niemandem gelingen kann: nämlich der Raum und die Zeit, innerhalb deren sowohl die einzelnen Eindrücke der Rose untereinander, als auch diese Rose als Ganzes zu anderen Anschauungen „in Beziehung gesetzt" sind.

Offenbar sind diese räumlichen und zeitlichen Beziehungen jenes Plus, das zu den Empfindungen hinzutreten muß, damit sie geordnet werden zu einem einheitlichen geschlossenen Etwas, das uns als Gegenstand erscheint; sie sind jenes verknüpfende Band, in ihnen steckt jene Synthesis, wodurch die Vielheit der Empfindungen oder Eindrücke zur Einheit der Anschauung wird. Wie aber ist eine solche Synthesis möglich? Mit anderen Worten, was ist das, Raum und Zeit?

Die gewöhnliche triviale Anschauungsweise, bei der man sich natürlich nicht weiter aufzuhalten braucht, stellt sich den Raum — um zunächst von diesem zu sprechen — als einen ungeheuren Behälter vor, in den die Dinge gleichsam hineingepackt sind. Von ernsterem Gewicht ist eine andere Meinung, welche dahin geht, der Raum sei ein Begriff, freilich kein konkreter, der eine Vielheit von Dingen, sondern ein abstrakter, der eine Vielheit von Eigenschaften an den Dingen bezeichne. Wir nehmen z. B. verschiedenartig, rot und grün und gelb, gefärbte Gegenstände wahr, und bilden daraus den Begriff Farbe; ähnlich, so ist diese Meinung, bemerken wir verschiedene räumliche Beziehungen an den Dingen und bilden uns daraus den Begriff Raum. Allein eine einfache Überlegung zeigt, daß diese Analogie in keiner Weise zutrifft. Die einzelnen Räume, z. B. der, den ich selbst einnehme, und der, den der gegenüberstehende Baum einnimmt, sind Teile des Gesamtraumes, sie sind in ihm enthalten; dagegen sind rot, grün usw. in keiner Weise Teile der Farbe, als Begriff gefaßt; dort setzt jeder Teil das Ganze voraus — weil es einen Raum gibt, gibt es auch Raumteile; hier dagegen setzt das Ganze die Teile voraus — weil es rot, grün, blau usw. gibt, darum gibt es auch den Begriff „Farbe". Was aber vor allem wichtig ist: die

einzelnen Farben kann ich durch gewisse Merkmale (physische, chemische usw.) unterscheiden, die einzelnen Räume hingegen nicht: ich kann keinerlei Merkmal angeben, wodurch sich z. B. das rechts vom links, oder der Raum meines eigenen Körpers von dem eines anderen, unterscheidet. Diesen letzteren Unterschied kann ich demnach nicht durch Überlegung einsehen, nicht „begreifen", d. h. durch Begriffe bestimmen, sondern ich kann ihn lediglich bemerken oder anschauen. Nur durch Anschauung unterscheide ich das rechts vom links, den Raum meines eigenen Körpers von dem eines anderen. Mit anderen Worten: der Raum ist kein Begriff, sondern eine Anschauung.

Ist nun die Anschauung des Raumes mit anderen Anschauungen, z. B. dieser Rose, dieses Baumes, Steines usw. gleichartig? Man kann sehr bald einsehen, daß dies nicht der Fall ist, daß hier eine große Verschiedenheit obwaltet. Denn die Anschauung dieser Rose, dieses Baumes kann ich haben oder auch nicht haben, ich kann sie in diesem Augenblicke haben und im nächsten nicht mehr — die Anschauung des Raumes dagegen kann ich nicht los werden, sie begleitet mich stets und überall hin. Ferner: für solche Anschauungen, wie Rose, Baum usw. bedarf es der Erfahrung, sie sind, wie Kant sagt, a posteriori, selbst die allgemeinsten und umfassendsten, wie Natur, Seele, Licht usw. kann ohne Erfahrung niemand gewinnen — die Anschauung des Raumes dagegen hat jeder vor aller Erfahrung, sie ist a priori, selbst das Kind hat sie, auch wenn es noch gar keine bestimmten Gegenstände unterscheidet. Von allen Anschauungen, die ich nur durch Erfahrung gewinne, kann ich abstrahieren, d. h. ich kann sie aus meinem Bewußtsein nach Willkür verschwinden lassen; und so kann ich schließlich überhaupt alle Dinge, die gesamte Wirklichkeit, selbst die ganze Materie als nicht vorhanden denken — dagegen den Raum sich als nicht vorhanden zu denken, ist völlig unmöglich, ist eine ganz und gar unvollziehbare Vorstellung, bei der, wie man zu sagen pflegt, einem der Verstand ausgeht, genauer müßte man in diesem Falle sagen: bei der einem die Sinnlichkeit ausgeht. Daraus

ergibt sich also, daß die Anschauung des Raumes keine zufällige, sondern eine notwendige Anschauung ist.

Worauf beruht nun diese Notwendigkeit? Hier setzt nun jene berühmte Entdeckung Kants ein, welche die entscheidende Wendung seines Philosophierens herbeiführte und die Grundlage seiner ganzen weiteren Gedankenentwickelung wurde: die Entdeckung nämlich, daß die Raumanschauung (ebenso wie die Zeitanschauung) nicht der Welt des Objektiven, sondern der reinen Subjektivität angehört, daß sie eine Funktion der reinen Vernunft ist; und zwar ist sie diejenige Funktion, durch welche alle Anschauung bedingt, ohne welche Anschauung irgendwelcher Art überhaupt nicht möglich ist. Wie könnte es auch anders sein? Wäre die Annahme richtig, welche für alle naturphilosophische Betrachtungsweise charakteristisch ist, daß der Raum der Welt des Objektiven, den Dingen außer uns, angehöre, so wäre es schlechterdings unbegreiflich, warum das Subjekt, das Bewußtsein alsdann von ihm nicht ebensogut wie von allem anderen Objektiven abstrahieren und sich auf sich selbst zurückziehen könnte; das Rätsel löst sich erst, wenn man, im Geiste des philosophischen Idealismus, erkannt hat, daß der Raum nicht der Welt des Objektiven, nicht den Dingen, sondern der reinen Subjektivität, der Vernunft selbst, angehört und eben das ist, vermittelst dessen alles Anschauen sich vollzieht. Dieses Resultat läßt sich auch noch in anderer Weise aussprechen. Das Subjekt, welches wir zum Zwecke der Betrachtung isolierten, von jeder Beimischung mit dem Objektiven befreit vorstellten — obwohl es ja immer damit verknüpft ist — nannten wir die reine Subjektivität oder die reine Vernunft; ähnlich können wir die von aller Beimischung mit dem Objektiven losgelöste Raumanschauung auch die reine Anschauung nennen — auch hier mit dem Vorbehalt, daß es eine solche reine Anschauung, d. h. eine, die nicht auf irgendein Objekt sich bezöge, also einen leeren Raum, ebensowenig gibt, wie ein leeres Bewußtsein, d. h. ein Subjekt, das ohne korrelative Beziehung zum Objektiven wäre. — Die einzelnen Objekte nennt man auch die Materie oder den Inhalt des Bewußtseins oder der

reinen Subjektivität — in ähnlicher Weise könnte man sagen, daß die einzelnen Objekte den Inhalt des Anschauens bilden, der Raum also dann seine Form ausmacht. Und beide Erklärungen, daß der Raum die reine Anschauung und daß er die Form der Anschauung ist, kann ich auch zusammenfassen, indem ich sage: der Raum ist die reine Form der Anschauung. — —

Eben dasselbe, was vom Raume, gilt auch von der Zeit. Auch für diese läßt sich in der gleichen Art nachweisen, daß sie kein Begriff, sondern eine Anschauung, und zwar nicht eine empirische, aus der Erfahrung aufgenommene, sondern eine aller Erfahrung notwendig vorausgehende Anschauung ist, die ich wiederum als reine Form der Anschauung bestimmen kann. Dabei läßt sich hinsichtlich des Unterschiedes von Raum und Zeit vorläufig schon dies feststellen, daß der erstere die reine Form der äußeren, die letztere die reine Form der inneren Anschauung ist. Da nun aber alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Gegenstände zum Inhalt haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmtheiten des Bewußtseins, innerlich angeschaut werden müssen, so sind auch alle in der Zeit, und folglich ist diese auch die reine Form der Anschauung überhaupt. Gegenüber dem Raume ist also die Zeit die umfassendste Funktion der Vernunft: während wir der Möglichkeit, den Raum als nicht existierend vorzustellen, doch immerhin uns ein wenig nähern können, ist der Zeit gegenüber selbst dies ganz unmöglich. Eben deshalb, weil die Zeit die allgemeine Form aller Anschauung ist, bringen wir sie unserm Vorstellen, das den natürlichen Hang zum Besonderten, Konkreten hat, dadurch immerhin ein wenig näher, daß wir sie in die etwas weniger allgemeine Raum-Anschauung übersetzen; daher wir uns die Zeit selbst stets verdeutlichen durch die Vorstellung einer kontinuierlich ins Unendliche fortgehenden graden Linie.

Ungeachtet dieses Unterschiedes aber sind Raum und Zeit in gleicher Weise die reinen Formen der Anschauung. Und das Wort „Form“ ist hier mehr als ein bloßer Name, es deutet auch darauf hin, daß beide, Raum und Zeit, in der Tat ordnende,

formengebende Prinzipien, daß sie eben das sind, was jede wie immer geartete Form bedeutet: die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu sein. Die Mannigfaltigkeit: das ist hier die Vielheit der Eindrücke und Empfindungen — sie werden also geordnet und geformt, zur Einheit der Anschauung gebunden, durch Raum und Zeit.

Das Verständnis dieser Kantischen Lehre von Raum und Zeit ist für den Anfang immer mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft, Schwierigkeiten, die allesamt daraus resultieren, daß in der geistigen Entwickelung, sowohl des Individuums wie ganzer Völker, der idealistischen Betrachtungsweise die naturphilosophische immer vorangeht, daß sie immer die nächstliegende ist und die große Mehrzahl der Menschen zeitlebens in ihrem Banne hält. Daher erscheint es diesen schon als eine harte, unmögliche Zumutung, denken zu sollen, daß die Welt — nämlich die Welt des Objektiven, eine andere kennen sie nicht — von Raum und Zeit vielleicht gar nichts weiß, daß erst wir, die schwachen, schwankenden und irrenden Menschen, die räumliche und zeitliche Ordnung in die Welt hineinbringen. Hier aber spielt eine irrige Annahme mit hinein, die zu beseitigen von vornherein wichtig ist: nicht der einzelne Mensch mit seinen besonderen Eigenschaften und seinen individuellen Geisteskräften, nicht dieser trägt die räumliche und zeitliche Ordnung in die Welt hinein — er gehört ja selbst dieser „Welt" (des Objektiven) an, ist eine Naturerscheinung unter vielen anderen — sondern es ist die allgemeine Vernunft, im Sinne des griechischen Logos, welche diese synthetische Einheit und Ordnung schafft, sie, an der der einzelne Mensch, jeder auf besondere Weise, (wie? bleibe hier zunächst noch unerörtert) ebenso seinen Anteil hat, wie das individuelle Sehen jedes Einzelnen Anteil hat am allgemeinen Licht, das über alle Wesen und alles Seiende ausgegossen ist.

Was dieser einfachen Erkenntnis im Wege steht, ist lediglich der hartnäckige Dogmatismus, in dem die naturphilosophische Betrachtungsart mit dem Standpunkt der naiven, noch ungebildeten Weltbetrachtung übereinstimmt, als gäbe es Dinge, unabhängig von

den Bedingnissen der Erkenntnis, als gäbe es irgendein Objekt, unabhängig vom Subjekt, also irgendein Objektives an sich, oder, wie Kant sagt, irgendein Ding an sich; und die Erkenntnis vollzöge sich nun etwa derart, daß von solchem „Dinge an sich" irgendwelche Fluida sich loslösten, um, einen Moment im Leeren schwebend, alsbald in uns als sinnliche Wahrnehmung hinüber zu fließen, oder so, daß die Subjektivität gleich einer camera obscura sei, in der das Objektive unaufhörlich sich abbildete und sich spiegelte.

Es ist freilich auch für Kant eine unausweichliche Annahme, daß es ein Ding an sich gibt. Diese Annahme drängt sich schon deshalb auf, weil wir innerhalb des korrelativen Verhältnisses Subjekt-Objekt uns ebenso notwendig ein rein Objektives, d. h. ein Objektives, das losgelöst ist von aller Beimischung mit dem Subjektiven (und eben dies bedeutet ja auch das „Ding an sich") vorstellen müssen wie ein rein Subjektives, eine reine Vernunft. Auch wird die Annahme eines solchen Dinges an sich schon auf der ersten Stufe der Erkenntnis, durch das Wesen der Empfindung, nahe gelegt. Denn diese führt ja immer die Vorstellung eines gewissen Zwanges mit sich, sie wird immer begleitet von dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein, daß ihr Inhalt — wie es auch das Wort „Empfindung", d. h. In-Sich-Findung schon zum Ausdruck bringt — vom Bewußtsein empfangen, also nicht von ihm selbst, sondern von irgend etwas Anderem hervorgebracht ist. Dieses Andere kann also nur ein Nicht-Bewußtsein, ein Nicht-Subjektives, d. h. ein rein Objektives, ein Ding an sich, sein. — Indessen dieses Ding an sich, zu dessen Annahme auch der kritische Idealist genötigt wird, ist etwas ganz Anderes als das, was unter diesem Namen für die Auffassung des naiven Bewußtseins sich darstellt: es ist nichts als eine Art Hilfskonstruktion für das Unternehmen der Ausmessung der reinen Vernunft, es ist ein Grenzbegriff, der Grenzstein, den wir setzen, um durch eine sichere Demarkationslinie das Reich der Erkenntnis abzuschließen. Aber das Ding an sich ist nicht mehr als ein solcher Grenzbegriff der reinen Vernunft. Fragen wir also weiter, welche Eigen-

schaften es habe und was man sonst etwa noch von ihm aussagen könne, so muß die Antwort lauten: wir wissen es nicht, und niemand weiß es; das Ding an sich ist schlechthin unerkennbar. Denn Ding an sich, das bedeutet eben: das rein Objektive, das von aller Subjektivität, von allen Bedingnissen der Erkenntnis Losgelöste, also Unerkennbare. Erkennbar können nur Dinge für uns, für das Bewußtsein, d. h. solche Objekte sein — Kant nennt sie Erscheinungen oder Phänomena —, die der reinen Subjektivität irgendwie schon zugebildet, von den Bedingnissen der Erkenntnis irgendwie erfaßt, durch die Funktionen der Erkenntnis geformt, gestaltet und gebildet sind.

Wird aber auf diese Weise die Wirklichkeit nicht zum bloßen Schein herabgedrückt? Wird sie nicht durch die behauptete Idealität (d. h. Bedingtheit durch das Subjektive) geradezu gefälscht? Es liegt der naturphilosophischen Betrachtungsweise immerfort nahe, solche Vorwürfe gegen den Idealismus zu erheben und zu einem Angriff auf die Wirklichkeit, die Natur, die Welt zu stempeln, was doch nur ein Angriff auf eine ausdeutende Theorie ist. In Wahrheit bleibt das „Wirkliche", bleibt die Natur vom Gegensatz naturphilosophischer oder idealistischer Betrachtungsweise ebenso unberührt wie etwa unser Sonnensystem von dem Gegensatz der ptolemäischen und kopernikanischen Kosmologie. Daher konnte und kann man auch unbedenklich in beiden Fällen fortfahren, die Sprache der einen Theorie noch zu sprechen, obschon sie durch die entgegengesetzte längst überwunden ist. In der Betrachtung unseres Planetensystems sind wir es noch heute gewohnt, vom „Aufgehen" der Sonne zu sprechen, im Einklang mit dem, dem populären Bewußtsein immer soviel näher liegenden, ptolemäischen System, obwohl wir doch nach dem kopernikanischen System, das seit Jahrhunderten unbestrittene Geltung besitzt, sagen müßten: die Erde geht auf. In ähnlicher Weise kann man unbedenklich fortfahren, auch erkenntnistheoretisch die Sprache der naturphilosophischen Betrachtungsweise, die dem populären Bewußtsein so außerordentlich viel näher liegt, zu sprechen, also zu sagen: die Dinge „geben" uns Eindrücke, die Natur „über-

liefert" uns die Raum- und Zeitvorstellung usw. — genug, wenn nur dabei die idealistische Betrachtungsweise selbst erhalten und von jenem populären Sprachgebrauch unbeeinflußt bleibt.

Es sind zahlreiche wichtige Folgeergebnisse, die sich aus der Kantischen Lehre von der Idealität von Raum und Zeit ergeben. Nur zwei von ihnen seien jetzt hier vorweg genommen, weil sie gewissermaßen Nebenprodukte der Kantischen Kritik sind und nicht in der graden Linie der fortgehenden philosophischen Untersuchung liegen.

Das eine dieser Folgeergebnisse ist die veränderte Bedeutung der Begriffe Unendlichkeit und Ewigkeit. Unendlichkeit bedeutet hier nur die Endlosigkeit des Raumes, Ewigkeit die Endlosigkeit der Zeit. Diese doppelte Endlosigkeit konnte vor der Kantischen Entdeckung nicht wohl anders als bei den Menschen ein Gefühl abergläubischen Staunens und hoffnungsloser Verwunderung, gepaart auch wohl mit Angst und Schrecken, erregen. Das alles ist nicht mehr möglich, wenn man mit Kant deutlich eingesehen hat, daß die Endlosigkeit von Raum und Zeit in der Idealität der letzteren, nicht aber in der Beschaffenheit der Welt des Objektiven, der Natur, begründet ist. — Von welcher kulturgeschichtlichen Bedeutung es ist, daß so Unendlichkeit und Ewigkeit durch die Kantische Kritik gewissermaßen depossediert, zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt wurden, das erkennt man vor allem, wenn man hinblickt auf die große Rolle, welche grade diese beiden Begriffe bei der Bildung religiöser Gefühle und bei der Entwickelung mythischer Vorstellungsweisen von jeher gespielt haben. —

Das zweite nach einer ganz anderen Richtung liegende Folgeergebnis der Kantischen Lehre von Raum und Zeit ist die veränderte Auffassung vom Wesen der Mathematik; man könnte auch sagen: die Lösung des Rätsels der Mathematik. Denn ein Rätsel mußte es in der Tat für jeden kritisch veranlagten Kopf

sein, und war es auch schon Jahrhunderte vor Kant gewesen, wie es denn eigentlich komme, daß, während sonst auf allen anderen Erkenntnisgebieten die größte Unsicherheit herrschte, nur die mathematische Erkenntnis das Bild absoluter Sicherheit und Zuverlässigkeit bot, daß, während keine andere Art von Einsicht vor dem Zweifel und dem Bestreiten ganz geschützt war, nur für die mathematischen Einsichten eine solche Gefahr von vornherein gar nicht bestand und eigentlich nie bestanden hatte in den fast zweitausend Jahren, seitdem durch Euklid ihre Methodik festgelegt worden war. So groß war ja eben die Sicherheit der mathematischen Erkenntnis, daß man sie zum Paradigma aller Erkenntnis gemacht, die mathematische Methode auf allen anderen Erkenntnisgebieten, vornehmlich in den Naturwissenschaften, nachzuahmen gesucht hatte. Zweifellos war also das Problem der Erkenntnis mit dem Problem der Mathematik aufs engste verknüpft, und mit dem letzteren mochte wohl auch das erstere gelöst, oder doch wenigstens der Hauptweg zu seiner Lösung aufgehellt sein. Dies ist denn auch tatsächlich die Entwickelung, welche das Denken Kants genommen hat. Das Problem der Mathematik war für ihn der Ausgangspunkt und die Grundlage der fortschreitenden Denkoperationen, welche ihn schließlich auch zu seiner Lehre von der Idealität von Raum und Zeit hinführten. Von Anfang an hatte für ihn natürlich die Einsicht festgestanden, daß die mathematischen Gesetze Urteile a priori seien. Denn keinerlei Gesetzmäßigkeit gilt ja so unumstößlich wie die mathematische, und keine Art von Urteilen gibt es, die mit solcher Sicherheit vor aller Erfahrung gelten. Dagegen glaubte Kant in seiner vorkritischen Periode noch, man müsse die mathematischen Urteile als analytische ansehen. In der Tat sind sie dies aber nicht. Denn ich mag z. B. den Begriff „Dreieck" noch so sorgfältig zergliedern, so finde ich darin nicht die Vorstellung „Winkelsumme gleich zwei Rechten", sondern nur die Vorstellung „ebene Figur mit drei Ecken, oder begrenzt durch drei sich schneidende Grade"; und ebenso mag ich die Vorstellung der Zahl 7 noch so genau analysieren, so finde ich dadurch nicht

die Vorstellung ihrer Summanden 2 und 5. In den mathematischen Urteilen „$7 = 2 + 5$“ und „im Dreieck ist die Summe der Winkel gleich zwei Rechten“ bin ich also über die erste Vorstellung zu einer oder mehreren neuen Vorstellungen hinausgegangen, beide Urteile sind also synthetisch. In dem Augenblick, wo Kant diese neue Einsicht, daß alle mathematischen Urteile synthetisch sind, gewonnen hat, ist bereits die entscheidende Wendung seines Denkens vollzogen. Denn nun erhebt sich die Frage: welches ist der Grund dieser Synthese? Aus der Erfahrung kann sie nicht stammen, denn die mathematischen Gesetze sind Urteile a priori; ich brauche kein einziges Dreieck probeweise auszumessen, um zu wissen, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist, ja mathematische Dreiecke, wie überhaupt mathematische Figuren und Formen, gibt es überhaupt in keiner Erfahrung, sie sind nirgendwo in der Welt des Objektiven anzutreffen, sondern immer nur im Bewußtsein. Aus der bloßen Vorstellung „Dreieck“ also schöpfe ich, unabhängig von der Erfahrung, alle Gesetze des Dreiecks, auch das von der Winkelsumme. Ich kann sie aber unmöglich aus dem Begriff „Dreieck“ schöpfen, wie es in analytischen Urteilen geschieht, denn die mathematischen Urteile sind, wie wir gesehen, eben nicht analytisch, sondern synthetisch. Also können sie nur aus der Anschauung des Dreiecks gewonnen werden. Nun ist aber diese Anschauung des Dreiecks — wie die jeder anderen geometrischen Figur — nichts anderes als eine eingeschränkte, bestimmte Raumanschauung, und ebenso jede Zahl nichts anderes, als eine eingeschränkte, bestimmte Zeitanschauung. Also ist die Annahme notwendig, daß Raum und Zeit Anschauungen sind, welche aller Erfahrung vorausgehen, also reine Anschauungen oder die Formen der Anschauung überhaupt.

Nun ist auch das Rätsel der Mathematik gelöst. Die mathematischen Gesetze sind Gesetze des reinen Raumes (Geometrie) und der reinen Zeit (Algebra). Wenn also Raum und Zeit aller Erfahrung vorausgehen, so müssen auch die Gesetze, welche das Wesen von Raum und Zeit zum Ausdruck bringen, also die mathemati-

schen, vor aller Erfahrung gelten. Sämtliche Sätze der reinen Mathematik*) sind demnach synthetische Urteile a priori.

* * *

Durch die neue Einsicht in das Wesen von Raum und Zeit ist nur die Frage beantwortet, worin die Verknüpfung (Synthese) besteht, welche die Mannigfaltigkeit der Empfindungen oder Eindrücke zur Einheit der Anschauung verbindet; und es ist damit zugleich das Wesen der Anschauung, als Funktion der reinen Vernunft, aufgeklärt. Aber Anschauung ist noch keine Erkenntnis, nur ein notwendiges Element, durch welches sie konstituiert, eine Durchgangsstufe auf dem Wege, auf dem sie entwickelt wird. Erkenntnis kommt erst da zustande, wo das Einzelne zum Allgemeinen erhoben, die Anschauung zum Begriffe wird.

Ein Begriff entsteht, wie wir schon früher sahen, dadurch, daß ich aus einer Vielheit von Anschauungen, z. B. dieses runden, viereckigen, zwei-, dreibeinigen Tisches, die gemeinsamen Merkmale abziehe (abstrahiere) und zusammenfassend benenne: Tisch. Hierbei ist also die Vernunft bereits in freierer Weise tätig, als es vorher, beim bloßen Anschauen, der Fall war. Während sie hier, wenigstens so weit die bloßen Eindrücke und Empfindungen in Betracht kommen, sich bloß empfangend (rezeptiv) verhält — schon das Wort Empfindung, abgeleitet von finden, drückt dies aus — so tritt in der Entstehung des Begriffes von vornherein eine selbständige Initiative der Vernunft zutage, diese verhält sich hier durchaus selbsttätig (spontan). Es gibt also zunächst zwei deutlich unterschiedene Funktionen der Vernunft: die Sinnlichkeit, als das (rezeptive) Vermögen, Eindrücke zu empfangen und weiterhin Anschauungen zu haben, und den Verstand, als das

*) Die reine Mathematik steht hier im Gegensatz zur angewandten Mathematik. Jene ist nur die Explikation der Raum- und Zeit-(Zahl)Verhältnisse als solcher, diese die Explikation räumlicher und zeitlicher Beziehungen von Objekten der Erfahrung, z. B. von materiellen Körpern in der mathematischen Physik.

(spontane) Vermögen, Begriffe zu bilden. Nichtsdestoweniger gehören Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand, aufs engste zusammen, sie bilden nur zwei verschiedene Stufen auf demselben Wege der Erkenntnis. Bleibt man bei der Anschauung stehen, so gelangt man eben zu keiner Erkenntnis; man gelangt aber ebensowenig dazu, wenn man, was bei der Unbeschränktheit des Abstraktionsvermögens möglich ist, Begriffe bildet ohne Anschauung. Im ersteren Falle fehlt dem Inhalt (der Anschauung) die zur Erkenntnis unentbehrliche Form (daß sie Begriff wird), im zweiten Falle hat man es mit einer Form ohne Inhalt, einer leeren Fiktion, einer Begriffs- oder vielleicht sogar Worthülse zu tun. Anschauung ohne Begriff, sagt Kant, ist blind, Begriff ohne Anschauung ist leer.

Es ist aber nicht genug damit, Begriffe zu bilden, die Erkenntniswert besitzen, d. h. auf Anschauungen zurückgehen — man muß sie auch als Begriffe verknüpfen. Denn isolierte Begriffe sind zwar notwendige Elemente der Erkenntnis, aber erst, wenn zwei oder mehr Begriffe zu einer Einheit verknüpft sind, also ein Urteil hergestellt wird, ist auch eine wirkliche Erkenntnis gewonnen. So wie also die Grundfrage der sinnlichen Erkenntnisstufe lautet: worin besteht und worauf gründet sich jene Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Mannigfaltigkeit der Eindrücke oder Empfindungen zur Einheit der Anschauung verbunden wird? so lautet nun die Grundfrage der Verstandeserkenntnis: worin besteht und worauf gründet sich jene Verknüpfung (Synthesis), wodurch die Mannigfaltigkeit der Begriffe zur Einheit des Urteils verbunden wird? Man nehme z. B. das Urteil: Der Blitz bewirkt eine Lufterschütterung (Donner). Hier sind die Begriffe „Blitz" und „Lufterschütterung" verbunden, die beide abstrahiert sind aus sinnlichen Anschauungen. Aber worauf beruht nun hier die Synthesis dieses Urteils? Was, mit anderen Worten, bedeutet hier das Wörtchen „bewirkt"? Was ist eine Wirkung, und, wie ja unmittelbar dazu gehört, was ist eine Ursache? Handelt es sich hier um eine Anschauung oder einen Begriff? Handelte es

sich um eine Anschauung, so würde also dem Worte „Wirkung" eine einzelne sinnliche Erscheinung, sei es ein Gegenstand oder dessen Eigenschaft, entsprechen. Daß diese Annahme unmöglich ist, leuchtet ohne weiteres ein. Denn wo wäre jener Gegenstand, wo irgendwelche Eigenschaft eines Dinges, die wir als „Wirkung" bezeichnen könnten?

Sonach bleibt nur noch die Annahme übrig, daß es sich bei Ursache und Wirkung um einen Begriff handelt. Ist dies nun ein Begriff der gewöhnlichsten Art, der ebenso aus einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen abstrahiert wäre, wie etwa die Begriffe Tisch, Rose, Farbe, Magnetismus usw.? In der Tat war dies die allgemeine Meinung vor der Kantischen Epoche gewesen. Ich nehme z. B. wahr, so argumentierte diese Meinung, daß, wenn ich Pulver entzünde, etwa durch einen Flintenschuß, ein Knall erfolgt, ich habe eben dieselben beiden Anschauungen noch ein zweites, drittes Mal und so fort, und abstrahiere daraus nun den Begriff Wirkung, indem ich sage: die Entzündung des Pulvers ruft hervor oder bewirkt einen Knall, beide Erscheinungen stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Vor allem hatte auch David Hume diese Ableitung gegeben, aber er hatte dabei scharfsinnig gezeigt, daß, wenn diese Ableitung feststehe, dann auch die wissenschaftliche Erkenntnis von Grund aus erschüttert sei. Denn wenn ich auch noch so oft, so zeigte er, beobachtet habe, daß auf den Flintenschuß der Knall folgt, so kann ich doch höchstens glauben, aber nicht wissen, daß der erstere immer den letzteren hervorruft. Eben dies habe ich aber doch im Auge, wenn ich von Ursache und Wirkung spreche. Ich will ja damit nicht sagen, daß es jetzt so sei und vermutlich auch das nächste Mal so sein werde, sondern ich meine dessen untrüglich gewiß zu sein, daß es niemals anders sein könne, daß immer auf den Flintenschuß der Knall folgt und es sich nicht ein einziges Mal umgekehrt verhalten könne.

Woher kommt nun diese untrügliche Gewißheit? Die Antwort kann — es gibt jetzt keine andere Möglichkeit mehr — nur ebenso lauten wie in dem analogen Falle, da es sich darum handelte, das

Wesen von Raum und Zeit festzustellen: solche verknüpfenden Begriffe (Ursache und Wirkung usw.) können nicht aus der Erfahrung stammen, sondern müssen ihr vorausgehen (a priori sein), sie gehören nicht der Welt des Objektiven, nicht den Dingen, sondern der Welt des Subjektiven, der reinen Vernunft, an; und so wie Raum und Zeit als die reinen Formen der Anschauung sich erwiesen, so sind diese verknüpfenden Begriffe, wie Ursache und Wirkung, die Kant auch reine Verstandesbegriffe oder, nach Aristotelischem Vorbild, Kategorien nennt, die reinen Formen des Verstandes. Ohne Raum und Zeit würden die (sinnlichen) Eindrücke oder Empfindungen ein Chaos bilden; und ebenso würden ohne Kategorien die Erkenntnisbegriffe wahllos sich vermischen; erst durch Raum und Zeit erhalten also die ersteren, durch die Kategorien die letzteren ihre feste Ordnung, ihre bestimmte Form — denn Form ist immer Einheit in der Mannigfaltigkeit — zu der also in beiden Fällen das formgebende Prinzip (dort Raum und Zeit, hier die Kategorien) in der reinen Subjektivität bereits gegeben ist. Etwas sinnlich „wahrnehmen", ein Objekt „anschauen", hieß, wie wir sahen, schlechterdings nichts anderes als Eindrücke oder Empfindungen vermittelst der reinen Anschauung, Raum und Zeit, in eine feste Verknüpfung und Ordnung bringen; etwas „verstehen" heißt ebenso nichts anderes als (Erfahrungs-)Begriffe durch Kategorien in einer festen Ordnung verknüpfen. — Ich bemerke z. B., auf den Boden sehend, einen Stein, der sich warm anfühlt. Zu dieser Wahrnehmung (Anschauung) des erwärmten Steines gesellt sich im nächsten Augenblick, indem ich meinen Blick erhebe, die weitere Anschauung eines Sonnenstrahles, der, durch eine Lichtung des Gebüsches hindurch, diesen Stein wohl treffen konnte. Beide Erscheinungen verknüpfe ich nun in dem Urteil: der Sonnenstrahl ist die Ursache der Erwärmung des Steines. Jetzt ist an diesem Punkte eine feste Ordnung innerhalb meiner Anschauung hergestellt. Die Ordnung innerhalb der bloßen Anschauung war ganz anders: erst der erwärmte Stein, dann der Sonnenstrahl. Aber diese bloß zeitliche Ordnung war zufällig, sie konnte sich auch umkehren, und so lange der Verstand

nicht wirksam wurde, mußte die Wahrnehmung ratlos zwischen beiden Erscheinungen hin- und herschweifen. Nun aber ist durch die Verstandeskategorie „Ursache" eine feste unverbrüchliche Ordnung zwischen ihnen hergestellt, die für jede analoge Erfahrung gilt: erst der Sonnenstrahl, dann der erwärmte Stein; das heißt: ich habe verstanden. — Oder man nehme zwei Erfahrungstatsachen der Geschichte: zunächst den völligen politischen und moralischen Zusammenbruch von Preußen-Deutschland im Jahre 1806, dann die nur wenige Jahre später bereits einsetzende glorreiche Erhebung und politische Wiedergeburt. Auch hier schwankt die bloße Wahrnehmung zwischen beiden Erscheinungen ratlos hin und her. Nun aber verknüpfe ich sie durch die Verstandeskategorie „Substanz und Akzidenz", indem ich urteile: was 1806 zusammenbrach, war nicht der preußische Staat selbst, sondern nur ein Akzidentelles an ihm, nämlich die überlebte morsche Form seiner politischen Organisation — die Substanz des Staates war innerlich kraftvoll und gesund und konnte darum alsbald die neuen Formen des politischen Lebens aus sich erzeugen. Nun sind auch hier beide geschichtlichen Erscheinungen in einer festen Ordnung verknüpft; das heißt: ich habe verstanden. —

Kant hat eine Tafel von im ganzen zwölf Kategorien aufgestellt, nämlich vier Hauptkategorien, deren jede wieder in drei Unterkategorien zerfällt. Man findet diese zwölf Kategorien leicht durch Ableitung aus den Hauptarten des Urteils, welche die formale Logik bereits unterscheidet. Denn da alles, was wir verstehen oder zu verstehen glauben, objektiv betrachtet also alle Erkenntnis, sich darstellt, wie wir früher schon sahen, in der logischen Form eines Urteils, so muß es so viele Kategorien, d. h. so viele reine Formen des Verstandes, geben, als es reine Formen des Urteils gibt, d. h. als es verschiedene Arten und Weisen gibt, wie, ganz unabhängig von dem besonderen Inhalte, Begriffe in einem Urteil verknüpft werden können.

Darnach ergeben sich nun die vier Hauptarten mit je drei Unterarten der Urteile:

1.
Quantität (Umfang) der Urteile.
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Qualität der Urteile.
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation (innere Verknüpfung) der Urteile.
Kategorische (unabhängige, bedingungslose Urteile)
Hypothetische (abhängige, bedingte Urteile)
Disjunktive (wechselseitig bedingte, Zerlegungsurteile)*)

4.
Modalität (Stärkegrad) der Urteile.
Problematische (Zweifels-Urteile)
Assertorische (Behauptungs-Urteile)
Apodiktische (Gewißheits-Urteile).

Dementsprechend ergibt sich nun die Kantische

Tafel der Kategorien.

1.
Der Quantität.
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität.
Realität
Negation
Limitation
(Einschränkung, Begrenzung)

3.
Der Relation.
Inhärenz und Subsistenz
(Substanz und Akzidenz)
Kausalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)
Gemeinschaft (Wechselwirkung)

4.
Der Modalität.
Möglichkeit—Unmöglichkeit
Dasein—Nichtsein
Notwendigkeit—Zufälligkeit.

*) Sie treten immer mit dem Prädikate „entweder—oder" auf.

Es ist unschwer zu bemerken, daß innerhalb jeder der vier Hauptkategorien die drei Unterkategorien in einem genauen Verhältnis zueinander stehen, derart, daß die dritte jedesmal die beiden ersten, die einen gewissen Gegensatz bilden, zu einer Einheit verbindet. So verknüpft die Kategorie der „Wechselwirkung" die der Kausalität und der Substantialität. In einem lebendigen Organismus z. B. (etwa dem menschlichen Körper) bestehen alle einzelnen Teile (Glieder), als Akzidenzen, nur durch die substantielle Einheit des Ganzen, zugleich aber wirkt jedes Glied wieder auf das andere, jedes steht also zu jedem im Verhältnis von Ursache und Wirkung; beides, Substantialität und Kausalität, verknüpfend, „begreife" und „verstehe" ich nun den lebendigen Organismus durch die Kategorie der Wechselwirkung. — Innerhalb der Hauptkategorie der Modalität umschließt so die Kategorie Notwendigkeit—Zufälligkeit die beiden anderen: denn Notwendigkeit ist ein Dasein, dessen Nichtsein unmöglich, Zufälligkeit ein Dasein, dessen Nichtsein möglich ist.

Indessen beschränkt sich nun die Funktion der Kategorien nicht darauf, Urteile zu bilden und Begriffe zu verknüpfen, ihre Bedeutung reicht noch weiter und tiefer, bis zu den primitiven Anfängen alles Erkennens: auch keine einzelne *Anschauung* kommt ohne Kategorien zustande, auch die einfachsten sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen können ohne Kategorien nicht zur Einheit verknüpft werden. Eine (sinnliche) Anschauung, z. B. diese Rose, so hatten wir früher schon gesehen, setzt sich zusammen aus zahllosen sinnlichen Eindrücken und Empfindungen und weiterhin der reinen Anschauung Raum und Zeit, durch die jene erst geformt werden. Aber ist darin nicht *noch etwas* enthalten, etwas was *weder* Empfindung, *noch* Raum- oder Zeitanschauung ist? In der Tat ist das der Fall: dieses etwas ist die *Verknüpfung* (Synthesis) schlechthin, das, was es bewirkt, daß diese Summe zahlloser Eindrücke nicht bloß geformt und geordnet ist (durch Raum und Zeit), sondern eine *Einheit* bildet. Durch Raum und Zeit, die Formen der reinen Anschauung, kann diese Einheit noch nicht zustande kommen,

denn sie ermöglichen uns nur eine kontinuierliche Aufnahme der Eindrücke, und in dem Nebeneinander des Raumes wie in dem Nacheinander der Zeit liegt nicht nur nichts von „Einheit", sondern gerade das Gegenteil. Was aber bewirkt es, daß ich, ungeachtet dieses Nebeneinander und Nacheinander in Raum und Zeit, die zahllosen Eindrücke, z. B. dieser Rose, zusammen auffasse, daß ich in diesem Zusammenhang keinen der Eindrücke verliere und mir der Zugehörigkeit eines jeden zum Ganzen vollkommen sicher bin — kurz gesagt, woher kommt es, daß dieses Viele der sinnlichen Anschauung ein Eins bildet? Die erste und nächste Antwort lautet: diese Verknüpfung zu Einem beruht darauf, daß alles Mannigfaltige in der Einheit des Bewußtseins sich verknüpft, oder, wie man auch zu sagen pflegt, daß es in dem „Brennpunkt" des Bewußtseins sich vereinigt, in der „Spitze" des Selbstbewußtseins zusammentrifft. Wir werden ganz von selbst dazu gedrängt, solche figürlichen, metaphorischen Redewendungen — „Brennpunkt", „Spitze" des Bewußtseins — zu gebrauchen, denn wir umschreiben damit das höchste Prinzip der reinen Subjektivität oder Vernunft, damit also auch alles Erkennens und alles Vorstellens und, da alles Seiende ja nur als vorgestellt wirklich ist, auch das höchste Prinzip alles Wirklichen. Kant bezeichnet es als die transzendentale Apperzeption,*) oder auch, wiewohl seltener, als Ich. Wir können nun wohl bis zu diesem höchsten Begriff alles Denkens und Vorstellens, wie alles Seienden, vordringen, aber nicht über ihn hinausdringen, noch weniger ihn ableiten. Wir können also das Wesen der transzendentalen Apperzeption nur uns verdeutlichen, uns nahe zu bringen suchen; besonders durch metaphorische Wendungen, wie oben angeführt; oder durch sogenannte identische Urteile, d. h. solche Urteile, welche ein und dieselbe Sache nur durch die Gleichsetzung wesentlicher Merkmale umschreiben, zu erläutern versuchen. Wir können

*) Apperzeption = Einheit des Bewußtseins. Transzendental heißt sie im Gegensatz zur empirischen Apperzeption: jene ist das (transsubjektive) Prinzip des reinen Bewußtseins, der reinen Vernunft, diese das des Bewußtseins beim einzelnen Menschen.

also in diesem Sinne sagen: die transzendentale Apperzeption (das reine Ich) ist das oberste Prinzip aller Einheit in der Vielheit (alle Einheit des Wirklichen, welcher Art sie auch sei, entstammt dem reinen Ich); oder sie ist die transzendentale Synthesis (Verknüpfung) überhaupt; oder sie ist das reine Bewußtsein oder die transzendentale Einheit des Bewußtseins usw. — alles das sind gleichwertige, umschreibend identische Urteile.

Können wir uns aber auch die transzendentale Apperzeption (das reine Ich) nicht weiter von etwas Höherem ableiten, so können wir doch sie selbst in ihrem Wesen näher zu bestimmen, zu differenzieren versuchen, indem wir fragen: welches ist die nähere Art und Weise, wie die transzendentale Apperzeption Einheit in die Mannigfaltigkeit hineinbringt, welches sind gewissermaßen die Äußerungsweisen jener transzendentalen Synthesis, als welche die transzendentale Apperzeption sich darstellt? Und auf diese Frage ist die Antwort durch die Kantische Kategorienlehre bereits gegeben: die Kategorien sind es, welche in jedem besonderen Falle die Einheit in der Mannigfaltigkeit bewirken, sie sind gewissermaßen die Funktionen der transzendentalen Apperzeption. Diese ist also die oberste Bedingung für alle Verknüpfung, für alle Einheit in der Mannigfaltigkeit; aber die besondere Art und Weise, in der im einzelnen Falle diese Verknüpfung hergestellt, diese Einheit erzeugt wird, ist bestimmt durch die jeweilig wirksam werdende Funktion, die Kategorie. In dem wiederholt angeführten Beispiele, der Anschauung dieser einzelnen Rose, wäre das Zustandekommen dieser Anschauung demnach so zu denken, daß zunächst einmal zahlreiche Eindrücke (Lichteindrücke usw.) zugrunde liegen, welche das empirisch Gegebene, den Stoff der Erfahrung, darstellen; daß ferner diese Eindrücke geordnet werden durch die reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit; und daß endlich dies in (genauer: durch) Raum und Zeit angeschaute Mannigfaltige als synthetische Einheit vom Bewußtsein gefaßt wird vermittelst der Kategorie, in unserem Beispiel also besonders vermittelst der Kategorien Substanz und Akzidenz und Wechselwirkung. Aber auch eine weniger zusammen-

gesetzte, selbst die einfachste, sinnliche Anschauung, z. B. eine Linie, die ich mir ziehe, oder ein einfacher Ton, ist ja noch immer ein Kompositum unzähliger sinnlicher Eindrücke, deren synthetische Einheit also auch nur vermöge der transzendentalen Apperzeption und ihrer Funktionen, der Kategorien, möglich ist.

Mit anderen Worten: ohne Kategorien kann ich nicht nur nicht verstehen (in höherem Sinne), sondern auch nicht einmal anschauen, sinnlich wahrnehmen. Ohne Kategorien gäbe es nicht nur keine Erkenntnis, sondern auch keine einzelnen Dinge — denn was das Ding erst zum Ding macht, ist eben die von der transzendentalen Apperzeption herstammende synthetische Einheit; ja es gäbe ohne das nicht einmal sinnliche Eindrücke und Empfindungen. Ich könnte vielleicht sagen, es gäbe alsdann höchstens ein wirbelndes Chaos von Eindrücken, aber in Wahrheit gäbe es selbst dieses nicht, da auch die Vorstellung des Chaos schon diejenige synthetische Einheit in sich schließt, welche nur vermittelst der Kategorien möglich ist.

Es ist nun freilich außerordentlich schwierig, sich vorzustellen, wie die Kategorien Einheit in der Mannigfaltigkeit herzustellen vermöchten. Denn zwischen einem Verstandesbegriff, wie Substanz, Vielheit, Kausalität usw., und den Elementen der sinnlichen Anschauung, Licht- und Farben-Eindrücken, Raum- und Zeit-Teilen usw. scheint eine tiefe Kluft befestigt zu sein, ebenso wie zwischen Sinnlichkeit und Verstand überhaupt. Allein Kant hat durch eine tiefsinnige Untersuchung gezeigt, daß diese tiefe Kluft nicht vorhanden ist, nicht nur deshalb nicht, weil eine solche Annahme mit der Einheit der Vernunft, die sich doch als unbezweifelbare Tatsache aufdrängt, in Widerspruch stehen würde, sondern auch weil sich positiv zeigen läßt, daß und in welcher Art Sinnlichkeit und Verstand in einer kontinuierlichen Verknüpfung stehen, daß es zwischen beiden gleichsam eine Brücke gibt, auf der das Bewußtsein beständig herüber und hinüber gelangen kann. Diese Brücke ist die produktive Einbildungskraft. Die gewöhnlich so genannte Einbildungskraft ist eine allbekannte Erscheinung des Seelenlebens. Auch ihr Wesen besteht darin, daß sie eine Brücke schlägt, nicht nur zwischen

Verstand und Sinnlichkeit, sondern überhaupt zwischen dem höheren, also im engeren Sinne so zu nennenden, Geistigen und dem Sinnlichen, daß sie ersteres in letzteres transponiert, übersetzt, oder, wie die deutsche Sprache es schon ausdrückt, das Geistige in das Sinnliche „ein—bildet". Aber diese gewöhnliche Einbildungskraft ist nicht produktiv, sondern reproduktiv, d. h. sie ist bei ihrer bildenden Tätigkeit gebunden an die Erfahrung, deren Elemente sie nicht hervorbringt, sondern nur verändert und nur als verändert auch wiedererzeugt oder reproduziert. So vermag die gewöhnliche Einbildungskraft z. B. das Bild des Kentauren nur zu erzeugen, wenn ihr die Vorstellungen Mensch, Pferd bereits gegeben sind; das Bild eines rächenden und zürnenden Donnergottes nur insoweit, als die Vorstellungen Zorn, Rache, Donner, Übermenschliches (Gott) usw., die sie reproduziert, als empirische Data vorausgehen. Anders ist es mit der produktiven Einbildungskraft, mit der wir es hier zu tun haben. Die Kategorien, welche durch sie ins Sinnliche transponiert werden sollen, gehen aller Erfahrung voran, durch sie wird ja Erfahrung überhaupt erst möglich, also muß auch die Einbildungskraft, welche sie ins Sinnliche überleiten soll, der Erfahrung vorausgehen, sie kann nicht empirisch Gegebenes wieder erzeugen, sondern muß ihr Produkt durch sich selbst neu erzeugen.

Damit hängt noch ein anderer Unterschied zusammen. Die reproduktive Einbildungskraft strebt darnach, Bilder zu entwerfen, und sie vermag dies auch in den meisten Fällen, weil ja alles, was diese Bilder enthalten, der Erfahrung, also auch der sinnlichen Anschauung, entstammt. Denn ein Bild in diesem Sinne ist eben weiter nichts als die Transponierung eines Bewußtseins-Inhalts ins Sinnlich-Anschauliche. Aber je weiter dieser Bewußtseins-Inhalt vom Sinnlich-Anschaulichen entfernt ist, desto schwieriger wird natürlich das Entwerfen von Bildern, desto mehr wird aus dem Bilde ein bloß schattenhafter, silhouettenartiger Umriß, den wir Schema nennen. So ist es z. B. bei der Übersetzung von Begriffen ins Sinnlich-Anschauliche. Hier wird um so weniger ein Bild, sondern nur ein Schema, möglich sein, je allgemeiner und abstrakter ein

solcher Begriff ist. „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt", sagt Kant, „würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinkelige usw., gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein." Wenn nun aber selbst empirische Begriffe nicht oder nur sehr schwer in Bilder, meist nur in Schemata, transponiert werden können, so gilt dies natürlich erst recht für die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Nun ist natürlich eine Übersetzung der Kategorien in empirische Anschauungen ausgeschlossen. Sollen also Schemata der Kategorien möglich sein, so nur dadurch, daß diese in die reine Anschauung, die Anschauung a priori, Raum und Zeit, transponiert werden. In der Tat geschieht dies auch, und es ist insbesondere die Zeit, welche solche Schemata für die Kategorien liefert. Denn die Zeit ist die reine Anschauungsform, welche alles in sich faßt: nicht alles Angeschaute wird räumlich angeschaut, wohl aber wird alles, auch das Innerlichste, auch die Erscheinungsformen der reinen Subjektivität, auch das reine Bewußtsein und die Kategorien, alles wird, insofern es nur bloß vorgestellt wird, zeitlich angeschaut. Die reine Zeitanschauung also ist jenes Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand, das die scheinbar entferntesten Funktionen des Bewußtseins miteinander verknüpft und so auch insbesondere den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe möglich macht. So ist z. B. das reine Schema der Größe die Zahl, d. h. die bloße Succession der Zeit (in der Addition von eins zu eins); das Schema der Substanz ist die Beharrung in der Zeit, das der Kausalität ist die Zeitfolge nach einer Regel; das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das der Notwendigkeit ist das Dasein zu aller Zeit usw. Alle diese Schemata entstehen also derart, daß bei jedesmaliger Anwendung einer Funktion des reinen Bewußtseins, einer Kategorie, die reine produktive Einbildungskraft diese Kategorie in die reine Anschauungsform der Zeit gewissermaßen erst übersetzt, wodurch ihre Anwendung auf das Sinnlich-Anschauliche überhaupt erst möglich wird.

Da es nun also die Schemata sind, durch welche die Kategorien gewissermaßen erst realisiert werden, so ergibt sich daraus die wichtige Schlußfolgerung, daß die Kategorien für sich selbst, *ohne* Transponierung ins Sinnliche vermittelst der Schemata, nichts bedeuten oder wenigstens keinen Erkenntniswert mehr besitzen. Eine bloße Funktion, die nicht in Wirksamkeit tritt, ist nichts als eine leere Möglichkeit; und so sind auch die Funktionen des reinen Verstandes, die Kategorien, zunächst nichts als solche leere Möglichkeiten ohne Inhalt und bedeuten ebensowenig etwas, als eine reine Form (z. B. in der Kunst) unabhängig vom Stoff, in dem sie sich ausprägt, etwas bedeutet — erst in ihrer, vermittelst der Schemata sich vollziehenden, Anwendung auf die sinnliche Anschauung, allgemein also auf die *Erfahrung*, erhalten sie Sinn und Bedeutung und im eigentlichsten Wort-Verstande „Wirklichkeit". „Die Kategorien ohne Schemata", sagt Kant, „sind nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand *realisiert*, indem sie ihn zugleich *restringiert*."

Es ist also eine wichtige Grundbestimmung, daß die Kategorien (ebenso, wie schon früher gezeigt, die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit) zwar *vor* aller Erfahrung (a priori) und unabhängig von ihr gelten, aber Wirksamkeit nur *innerhalb* möglicher Erfahrung besitzen. Kant drückt dies auch dadurch aus, daß er sagt: die Kategorien (ebenso wie Raum und Zeit) besitzen zwar *transzendentale**) *Idealität*, aber *empirische Realität*. Beides bezeichnet ein und dasselbe, nur von entgegengesetzten Ausgangspunkten her betrachtet. Und so kann man die Kantische Philosophie ebensogut als System des empirischen Realismus wie als *System des transzendentalen Idealismus* bezeichnen, obwohl der letztere Name, und mit Recht, der gebräuchlichere geworden ist.

*) *Transzendente* Idealität würde bedeuten: unabhängig von aller Erfahrung und auch nicht zu ihr gehörend, *jenseits* ihrer; während *transzendentale* Idealität bedeutet: unabhängig von aller Erfahrung, aber doch zu ihr gehörig.

Alle Erfahrung kommt also nur zustande vermittelst der Kategorien, welche die bunte Vielheit des Objektiven zur Einheit der reinen Subjektivität verknüpfen. Jenes ist der Stoff, dieses die Form der Erfahrung, welche beide ebenso zueinander gehören und ebenso voneinander unabtrennbar sind, als es nur irgendwo innerhalb der Welt natürlicher oder künstlicher Formgebung der Fall ist.

Indem nun viele Einzelerfahrungen allmählich sich verbinden, wird ein verwickeltes Netz mannigfaltiger Beziehungen zwischen den Dingen vermittelst der Kategorien (gleichsam der Maschen dieses Netzes) ausgebreitet; und jede dieser Beziehungen kann in der Form eines Urteils ausgesprochen werden, dessen Charakter durch die in ihm zur Anwendung kommende Kategorie bestimmt wird. Die allgemeinsten Beziehungen dieser Art, die natürlich auch alle in der logischen Form eines Urteils sich darstellen, nennen wir nun in der Regel nicht mehr Urteil, sondern Gesetz; und den Inbegriff aller Erfahrung, auch seiner Möglichkeit nach, nennen wir Natur. Eine Natur kann es also nicht geben ohne Kategorien, ohne reines Bewußtsein, ohne reine Vernunft. Und es ist nicht die letztere, welche von der Natur, sondern es ist umgekehrt die Natur, welche von der reinen Vernunft ihre Gesetze empfängt.

Indessen muß hierbei das Wort Gesetz noch etwas näher bestimmt werden. Wir verstehen ja darunter ein Urteil, das unabhängig und vor aller Erfahrung (a priori), unbedingt und kategorisch gilt. Diesen strengen Charakter des Gesetzes können also niemals Erfahrungs-Urteile haben, sie seien noch so allgemein, sondern nur diejenigen Urteile, welche das Wesen der Kategorien selbst zum Ausdruck bringen und zum alleinigen Inhalt haben. Denn nur hier kommt nichts als die Bedingnis aller Erfahrung (Natur), die darum auch vor aller Erfahrung (Natur) und in ihr unbedingt gelten muß, zum Ausdruck, hier allein herrscht also der strenge Charakter des Gesetzes. Man könnte diese echten Naturgesetze auch die „reinen Naturgesetze“ und ihren Inbegriff die „reine Naturwissenschaft“ nennen, sowie ja Kant überall als „rein“ alles das bezeichnet, was von jeder empirischen Beimischung frei ist. Ein reines Naturgesetz

ist also z. B. dasjenige, welches das Wesen der Substanz in der Form eines Urteils über jede mögliche Erfahrung zum Ausdruck bringt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert"; oder dasjenige, welches die Kategorie der Kausalität in der Form des Urteils expliziert: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung" usw.

Es verhält sich mit diesen reinen Naturgesetzen also ganz analog wie mit den Gesetzen der reinen Mathematik. Die absolute Geltung der letzteren beruht darauf, daß sie nur das Wesen von Raum und Zeit, der reinen Formen der Anschauung, ebenso die absolute Geltung der reinen Naturgesetze darauf, daß sie nur das Wesen der Kategorien, der reinen Formen des Verstandes, explizieren, in Urteilen zur Darstellung bringen. Demnach sind alle Erkenntnisse, als der Erfahrung entstammend, irgendwie und von gewissen Seiten her dem Zweifel ausgesetzt, — nur die Gesetze der reinen Naturwissenschaft und der reinen Mathematik sind solchem Zweifel gänzlich entrückt; und es kann einem vernunftbegabten Wesen ebensowenig einfallen, die obigen Gesetze der Substantialität und der Kausalität, nachdem sie einmal begriffen, in Zweifel zu ziehen, als den Satz: zweimal zwei gleich vier, oder den Satz: die Summe der Winkel im Dreieck ist gleich zwei Rechten. Versteht man nun in der hergebrachten Weise mit Aristoteles unter „Metaphysik" die Wissenschaft von den ersten Prinzipien, so würde eine „Metaphysik der Natur" im Kantischen Sinne also die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft in ihrer Anwendung auf mögliche Erfahrung in sich begreifen, natürlich auch die Verknüpfung beider und alle Folgesätze, die sich unmittelbar, ohne empirische Beimischung, daraus ergeben. Die „Anfangsgründe" einer solchen Methaphysik der Natur hat Kant selbst in einer besonderen Schrift dargestellt, welche einige Jahre nach der Vernunftkritik erschien: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786). Man könnte ihr Resultat in dem Satze zusammenfassen, der nach dem

Vorhergehenden ohne weiteres verständlich ist: Alle Naturerkenntnis ist Erfahrung; nichtsdestoweniger ist alle Naturerkenntnis nur so viel wissenschaftliche Erkenntnis im strengsten Sinne, als in ihr reine Mathematik und reine Naturwissenschaft ist. Infolgedessen ist die Kantische Naturauffassung hier zunächst ebenso rein mechanistisch wie etwa die Galileis: alle Naturerscheinungen sind nichts als Bewegungen, d. i. Veränderungen der Materie (der Substanz) in Raum und Zeit nach kausaler Verknüpfung.

* * *

Nach einem Goetheschen Wort wird das Gebildete immer wieder zum Stoff, zum Stoff in einer höheren Ordnung. Gibt es nun, muß man fragen, noch eine höhere Ordnung, einen weiterreichenden Zusammenhang des Bewußtseins als den verstandesmäßigen, oder ist die Verknüpfung von Erscheinungen durch Kategorien die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis? Die sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen werden geordnet durch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit und werden so zu (sinnlichen) Erscheinungen; diese Erscheinungen werden alsdann geordnet durch die Kategorien und bilden alsdann eine Einheit von Begriffen und Urteilen — können nun auch die Urteile ihrerseits wieder in eine höhere Ordnung eintreten? In der Tat ist das der Fall; aber es sind keine neuen Funktionen des Bewußtseins, die das bewirken, sondern nur die bereits beschriebenen, diese jedoch in einer neuen eigentümlichen Anwendung, welche unmittelbar aus der Natur unserer Erkenntnis entspringt.

Da nämlich die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, ebenso wie die reinen Verstandesformen, die Kategorien, Funktionen des Bewußtseins sind, so ist es dem empirischen Bewußtsein, dem Auffassungsvermögen des einzelnen Menschen, niemals möglich, auf sie zu verzichten, von ihnen zu abstrahieren, weil ohne sie dieses empirische Bewußtsein ja gar nicht zustande kommt; man kann sie also nicht beliebig anwenden, wie ein Werkzeug, das man bald benutzt, bald beiseite legt, sondern sie müssen immerfort an-

gewandt werden, weil ohne sie kein Wahrnehmen und kein Verstehen möglich ist. Daher rührt die Grenzenlosigkeit sowohl der Erkenntnis und des Erkenntnisstrebens als des dadurch hergestellten Weltbildes. Eine Grenze kann es hier ebensowenig geben, wie für den, der eine blaue Brille trägt, eine Grenze für die blaue Färbung der Dinge. Die Funktionen des Bewußtseins wirken hierbei wie Stimulantien, welche das empirische Bewußtsein des einzelnen Menschen immerfort weiter drängen: wo ich auch immer z. B. zwei Erscheinungen durch die Kategorie Ursache und Wirkung verknüpft und geordnet habe, da werde ich unwillkürlich, unwiderstehlich weitergetrieben zu einer ferneren Anwendung dieser Kategorie und zu einer weiteren Ausdehnung der durch sie hergestellten Verknüpfung. Ich nehme z. B. zwei Erscheinungen, einen erwärmten Stein und einen Sonnenstrahl, als durch eine Kategorie verknüpft an, indem ich urteile: der Sonnenstrahl ist die Ursache der Erwärmung dieses Steines. Sofort aber fühle ich den Impuls, nun weiter zu fragen: Welches ist die Ursache des Sonnenstrahles? Führe ich nun diesen einzelnen Strahl ursächlich zurück auf den gesamten glühenden Sonnenkörper, so frage ich weiter, welches denn die Ursache der Sonnenglut sei? Ich antworte etwa mit Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", daß sie zurückgeführt werden müsse auf den Zusammenprall ungeheurer Massen materieller Atome. Nun frage ich wieder nach der Ursache dieser Erscheinung und so fort — kurz, ich finde in dem Hinaufsteigen zu einer immer höheren Ursache schlechterdings kein Ende und keine Grenze.

Ebenso ist es z. B. mit der Kategorie der Substanz. Ich sage, daß die Blätter und Blüten sich zum Baume verhalten, wie Accidenzen zur Substanz, daß also die ersteren vergehen, während der letztere bleibt. Nun bin ich weiter gedrängt zu fragen, was denn gegenüber dem doch vergänglichen Baume das Beharrende sei, und ich antworte, es sei die Erde, die bestehen bleibt, während das Bild der Bäume, Pflanzen usw., die sie trägt, beständig wechselt. Aber noch immer finde ich keinerlei Ruhepunkt, denn ich weiß ja,

daß vor unvordenklichen Zeiten selbst die Erde noch nicht existiert hat, suche also auch hier wieder zum Accidentellen die beharrende Substanz. Und so geht dieses Suchen fort ins Endlose und findet nirgends einen Punkt, wo es befriedigt stille stehen könnte.

In ähnlicher Weise wirkt natürlich auch die Impulsivkraft der reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, auf das empirische Bewußtsein. So oft dieses Räume und Zeiten deutlich vorstellt, wird es auch weiter gedrängt und genötigt, Räume an Räume, Zeitteil an Zeitteil zu fügen und so in endloser Progression der Anschauung immer weiter zu gehen. Und da, wo man diesen endlosen Progreß lange fortsetzt, legt er, eben wegen dieser Grenzenlosigkeit, sich mit gewaltigem Druck auf das Gemüt und wirkt sinnverwirrend auf das Bewußtsein, welches die Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit wohl vorstellen aber nicht „fassen" kann. — Indem aber nun so das Bewußtsein von einem Gliede zum anderen weitergetrieben wird, erhält es, je mehr dies geschieht, gleichsam eine immer größere Schwungkraft und, wie leicht beflügelt, durcheilt es dann wohl zuletzt die ganze Kette aller Glieder des Progressus, bis es beim letzten, oder vielmehr beim ersten, und höchsten Gliede angekommen zu sein scheint. Auf diese Weise z. B. zahllose Einzelräume und einzelne Zeitabschnitte durcheilend, erreicht das Bewußtsein die absolute Grenze von Raum und Zeit, und natürlich auch den absoluten Inbegriff beider, Unendlichkeit und Ewigkeit; die gesamte Kausalkette durchmessend, erreicht es die absolute, erste Ursache, die also nun ihrerseits nicht mehr selbst verursacht, sondern nur noch verursachend, also frei ist; die gesamte Flucht der vergänglichen Erscheinungen an sich vorüberziehen lassend und immer weiter forschend nach dem Beharrenden und Dauernden, erreicht es das absolut Beharrende, die absolute Substanz.

Welche Bewandtnis hat es mit diesen Begriffen „Freiheit", „absolute Substanz" usw., welchen Wert oder vielleicht Unwert und welche Bedeutung haben sie?

Das erste Charakteristikum, welches ihnen zukommt, ist, daß diesen Begriffen niemals irgendwelche Anschauung zu entsprechen

vermag, daß sie alle mögliche Erfahrung übersteigen und also ganz und gar transzendenten (nicht transzendentalen) Charakter haben. Denn wo gäbe es eine sinnliche Erscheinung, die dem Begriff der absoluten Substanz entspräche, und wo wäre innerhalb der Erfahrung jemals eine erste Ursache, also Freiheit, anzutreffen?

Nun entspringen derartige Begriffe und Vorstellungen transzendenter Art nicht bloß aus den reinen Formen des Bewußtseins. Vielmehr von jedem Punkte der Erfahrung aus kann man dazu gelangen, indem auch hier das Bewußtsein die Glieder einer innerlich verknüpften Reihe summarisch durcheilt, um zum letzten oder ersten Gliede, dem Unbedingten oder Absoluten, vorzudringen. Es durcheilt z. B. die vielfachen Stufen menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit und erreicht deren letzte, oder vielmehr erste, also höchste Stufe, den paradiesischen oder messianischen Zustand der Menschenwelt; bis zum letzten Grade einer möglichen sittlichen Läuterung vordringend, erreicht es ihre Vollendung, die absolute Sittlichkeit oder die Heiligkeit. Man erreicht hier überall das Unbedingte, das letzte Glied, nicht in einer bestimmten wohlumgrenzten Vorstellung, wie es die eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes ist, sondern in einer unbestimmten, allgemeinen, mehr oder weniger schematischen Vorstellung: wir nennen sie eine Idee und bezeichnen das Vermögen solcher Ideen als Vernunft.*)

Bevor nun festzustellen ist, welcher Wert und welche positive Bedeutung diesen Ideen zukommt, ist es nötig, die Aufmerksamkeit auf ihre negative Bedeutung zu lenken, auf eine eigentümliche Gefahr nämlich, die mit ihrer Anwendung verknüpft ist. Diese Gefahr besteht darin, daß viele Menschen zu der Meinung verführt werden, der Idee entspreche, ebenso wie einem Erfahrungsbegriff, ein Gegenstand, ein Ding, eine sinnliche Erscheinung; und eine Idee zu erkennen, vielleicht sogar sie sinnlich wahrzunehmen,

*) Man muß darauf achten, daß Kant den Ausdruck Vernunft im doppelten Sinne anwendet: einmal versteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntnisvermögen, dann im besonderen deren höchste Stufe, das Vermögen der Ideen.

sei ebenso möglich, wie die Erkenntnis oder Wahrnehmung irgendeines Naturobjektes. Aber es ist nur ein Schein, der uns hier lockt und betrügt, freilich ein Schein, der auf die natürlichste Weise entsteht, und von dem man sich nur mit schwerer Mühe frei machen kann. Denn die Vernunft selbst ist es, die ihn uns vorgaukelt, und es bedarf wiederum der Anstrengungen der Vernunft, um zu erreichen, nicht daß der Schein selbst verschwinde — was unmöglich ist —, aber daß er nicht mehr betrüge, daß wir ihn als Schein erkennen und darnach behandeln.

Daß es sich hier, wenn man die Idee für einen Gegenstand der Erkenntnis nimmt, um eine Täuschung handelt und handeln muß, ergibt sich aus den bereits festgestellten Grundbedingungen aller Erkenntnis. Das ursprüngliche Element aller Erkenntnis sind die sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen — welches wären aber die Eindrücke oder Empfindungen, aus denen das Unbedingte, Absolute komponiert ist, und wie also könnte dieses je sinnlich erscheinen? Die Kategorien, wie wir sahen, finden ihre Anwendung nur auf die (sinnliche) Erfahrung, durch Vermittelung ihrer Schemata — wie aber könnte das Unbedingte, Absolute je in den Kreis menschlicher Erfahrung treten?

Indessen so einleuchtend diese Täuschung, als Täuschung, für den auch ist, der die Höhe des Kantischen Standpunktes erreicht hat, so hartnäckig hat sie sich doch bei den Menschen erhalten und erhält sich noch fortdauernd. Diese Täuschung des Bewußtseins hat manche Ähnlichkeit mit der des Sehvermögens, welche uns die bekannte optische Erscheinung entstehen läßt, daß am äußersten Rande unseres Horizontes der Himmel die Erde zu berühren scheint. Wer über diese Erscheinung noch nicht aufgeklärt ist, der wird immer wieder versuchen, auf jene Grenze des Gesichtskreises zuzueilen, in der Meinung, sie rasch erreichen und alsdann den Himmel dort fassen zu können. Erst nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen wird ihm vielleicht die Einsicht kommen, daß er sich einer Täuschung hingab und von einem Schein genarrt wurde, der in nichts anderem seinen Ursprung hatte als in ihm

selbst, in der eigentümlichen Art seines Sehvermögens und den Grundgesetzen der Optik. Ganz ähnlich nun ist es der menschlichen Vernunft ergangen. Immer wieder glaubte sie, die Ideen fassen, ihnen, wie irgendeinem Ding der Erfahrung, näher kommen, durch tausendfältige Bemühungen sie doch endlich erkennen zu können, bis endlich Kant — und das ist eine seiner größten Ruhmestaten — sie von diesem täuschenden Schein befreite und damit eine tausendjährige Geschichte menschlichen Irrens zum Abschluß brachte.

Unter den Ideen gibt es, wie schon hervorgehoben, solche, die innerhalb der Erfahrung, von irgendeiner Erscheinung, den Ausgang nehmen, z. B. die Idee menschlicher Heiligung und absoluter Tugend, des vollkommenen Staates und dergleichen; auch für diese Ideen empirischen Ursprungs trifft es zu, was vorher von allen Ideen gesagt wurde: daß mit ihnen der unausweichliche Schein verknüpft ist, als seien sie Gegenstände der Erkenntnis, gleich den Objekten der Erfahrung, und als sei es möglich, ihnen, wie irgendwelchen Dingen, wie konkreten sinnlichen Erscheinungen, nahe zu kommen. Indessen mit solchen Ideen empirischen Ursprungs hat es die Vernunftkritik nicht zu tun. Sie, die überall darauf ausgeht, das Wesen der reinen Subjektivität zu bestimmen, demzufolge alles Objektive, alles Empirische, allen Stoff der Erfahrung abzuscheiden, um die Funktionen eben jener Subjektivität (Vernunft) rein zu erhalten, sie kann auch nur solchen Ideen ihre Aufmerksamkeit zuwenden, die, von aller empirischen Beimischung befreit, aus der reinen Vernunft selbst entspringen und eben darum reine Ideen oder transzendentale Ideen, oder Ideen der reinen Vernunft heißen mögen.

Da alle reinen Formen des Bewußtseins — die Anschauungsformen wie die Verstandesformen — einer unbegrenzten Anwendung fähig sind, so gibt es natürlich auch ebensoviele Ideen der reinen Vernunft. Sie lassen sich jedoch auf drei Haupt- oder Grundideen zurückführen. Denn da alle Formen des Bewußtseins nichts weiter bedeuten und vermögen als die Herstellung von Beziehungen innerhalb des korrelativen Verhältnisses Subjekt-

Objekt, so gibt es drei Hauptrichtungen, innerhalb deren das Bewußtsein zum Unbedingten oder Absoluten vorschreiten kann: einmal in der Richtung zum absoluten Subjekt, dann zum absoluten Objekt, endlich zum Absoluten schlechthin, welches das absolute Subjekt und Objekt in sich schließt, oder vielmehr deren korrelatives Verhältnis in sich auslöscht. Oder, wenn man die populären Ausdrücke anwendet: in der ersten Richtung, nach der Seite des Subjektiven hin, erscheint uns die Idee der Seele, des absoluten Subjekts, in der zweiten, nach der Seite des Objektiven hin, erscheint uns die Idee des absoluten Objekts oder der Welt, als eines geschlossenen einheitlichen Ganzen; endlich, Subjekt und Objekt vereinigend, erscheint die Idee des schlechthin Absoluten, oder Gottes. Diese letztere Idee sind wir gewohnt — zufolge der Einwirkung des religiösen Mythus — meist individuell, in der Form eines „Wesens", zu fassen, weshalb, statt von Idee, besser von einem Ideal gesprochen wird (Ideal = individualisierte Idee).

Demnach gibt es drei transzendentale Grundideen: Seele, Welt, Gott. Oder anders ausgedrückt: es gibt eine psychologische, kosmologische und theologische Idee der reinen Vernunft.

Diese drei Ideen der reinen Vernunft, Seele, Welt, Gott, sind ebenso zum Wesen der reinen Vernunft gehörig, wie nur irgendwelche ihrer anderen Funktionen. Auch sind sie, wie sich zeigen wird, ebenso unentbehrlich zum Aufbau unserer Erkenntnis. Aber ihre Anwendung ist nun eben mit einer eigentümlichen Schwierigkeit verknüpft, welche große Gefahren mit sich führt und die größte Behutsamkeit erforderlich macht. Denn, was von allen Ideen gilt, gilt von den Ideen der reinen Vernunft im eminenten Maße: solange wir sie als Ideen vor Augen haben, folgen wir dem natürlichen Zuge der Vernunft und bleiben auf der sicheren Heeresstraße der Erkenntnis — aber wir stürzen sogleich in ein Meer von Irrtümern, sobald wir diese Ideen für Objekte ansehen, die wir meinen erkennen zu können.

Von eben diesem täuschenden Schein aber hatte sich die naturphilosophische Aufklärung vor Kant verführen lassen. Sie hatte jene drei Ideen der reinen Vernunft nicht nur für Objekte der Erkenntnis gehalten, die anderen völlig gleichgeordnet wären, sondern sie hatte ihnen unter allen Objekten, wie natürlich, einen bevorzugten Platz eingeräumt, und ihrer möglichst exakt-wissenschaftlichen Durchdringung ganz besondere Anstrengungen gewidmet. Sie hatte schließlich aus diesen drei Ideen drei förmliche „Wissenschaften" entwickelt: aus der Idee der Seele die sogenannte rationale Psychologie, aus der der „Welt" die rationale Kosmologie, endlich aus der Idee „Gott" die rationale Theologie. Diese drei vermeintlichen „Wissenschaften" waren das eigentliche Prunkstück der naturphilosophischen Verstandesaufklärung und der Haupttummelplatz jener im 17. und 18. Jahrhundert blühenden protestantischen Scholastik, welche der katholischen des Mittelalters urverwandt ist. Hier schien das logisch-mathematische Verfahren, das Ideal aller naturphilosophischen Betrachtungsweise, seine höchsten Triumphe zu feiern. Denn mit derselben unfehlbaren Sicherheit, mit der es die Welt des Objektiven, die Natur, dem menschlichen Geiste unterwarf, mit eben derselben Sicherheit, so schien es, „klärte" dieses Verfahren auch alles Übernatürliche und Transzendente „auf" und erhob diese Aufklärung zur Bedeutung exakter Erkenntnis. Und doch waren diese vermeintlich exakten Wissenschaften nichts als leere Seifenblasen und ihre Objekte nichts als hohle Trugbilder. Daß man diese Leere und Hohlheit nicht erkannte, war bedingt durch das der naturphilosophischen Betrachtungsweise eigene Versunken- und Verlorensein in die Welt des Objektiven, aus welchem erst die Vernunftkritik Kants den modernen Geist erweckte, um ihn zur Selbstbesinnung, zur reflexiven Rückwendung auf sich selbst zu führen. — —

Was nun zunächst die sogenannte „rationale Psychologie" betrifft, so beruht sie ganz und gar auf dem Satze: die Seele ist eine einfache Substanz. Von diesem Grundsatze waren in der Tat alle „aufgeklärten" Psychologen des 18. Jahrhunderts

ausgegangen, und er hatte bei ihnen nicht geringere Geltung besessen und nicht weniger kanonisches Ansehen genossen als nur irgend eines der grundlegenden Axiome der Mathematik, etwa als die Sätze „jede Größe ist sich selbst gleich", „Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches" usw. — Aber schon beim Wort „Substanz", wenn es prädikativ zum Wort „Seele" gesetzt wird, muß der kritische Philosoph stutzig werden. Denn dieses Wort Substanz bezeichnet lediglich eine Kategorie, anwendbar auf Objekte einer möglichen Erfahrung; allgemein gesprochen, deutet also „Substanz" immer hin auf eine Erscheinungsform des Objektiven, — kann ich diesen Ausdruck also nun auch anwenden auf die reine Subjektivität, das Ich, das reine Bewußtsein, eben dasselbe reine Bewußtsein, von dem die Kategorie „Substanz" nur eine der Funktionen ist, durch das sie überhaupt erst besteht? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie beantwortet zu haben. Noch deutlicher wird diese Ungereimtheit durch die nähere Bestimmung der rationalen Psychologie, daß die Seele nicht bloß eine Substanz, sondern eine einfache Substanz sei. Damit soll zunächst nichts weiter ausgedrückt werden, als daß die „Seele" dem „Körperlichen", das immer zusammengesetzt und teilbar ist, entgegengesetzt sei. Das „Körperliche" ist aber hierbei nur ein undeutlicher, unexakter Ausdruck für das „Objektive" überhaupt. Was ist nun damit gewonnen, wenn ich weiß, daß die reine Subjektivität dem Objektiven entgegengesetzt ist? Kann man aus dieser negativen Bestimmung, die fast einer Tautologie gleichkommt, irgend eine positive Folgerung ziehen? Inhaltlich aber bedeutet nun das Wörtchen „einfach" lediglich: die Seele ist räumlich und zeitlich nicht zusammengesetzt und nicht teilbar; es sind hier also die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, welche nur die Welt des Objektiven für das Bewußtsein ordnen, angewandt auf dieses reine Bewußtsein selbst, dessen Funktionen sie doch sind, — und das ist wiederum unmöglich.

Ist nun erst einmal durch solche falschen Prämissen von der „Substantialität", und weiterhin von der „Einfachheit", der „Seele" der Weg geebnet, so hindert nichts mehr, an dem einfachen Faden

logischer Schlußfolgerungen rüstig weiter zu schreiten, und so auch schließlich, wie es der Lieblingstendenz der Aufklärung entsprach, die Unsterblichkeit der Seele „exakt" zu „beweisen". Der Gang dieses „Beweises", wie ihn namentlich Mendelssohn, unter dem bewundernden Beifall seiner Zeitgenossen, im „Phädon" geführt, ist sehr einfach: nur das, in Raum und Zeit, Zusammengesetzte ist, als teilbar, auch auflösbar und folglich zerstörbar — das nicht Zusammengesetzte, Einfache ist, als nicht teilbar, auch nicht auflösbar, also unzerstörbar; folglich ist die „Seele", als einfache Substanz, unzerstörbar und unsterblich. Auf diese Weise glaubte Mendelssohn, und glaubte mit ihm die ganze Zeit der Aufklärung, die Unsterblichkeit der Seele „unumstößlich" „bewiesen" zu haben, wodurch wiederum — und gerade dies gab der Sache ein so hohes Ansehen — Moral und Religion, die Grundlagen alles menschlichen Gemeinschaftslebens, anscheinend die unentbehrliche Sicherheit erhielten. Allen diesen Irrungen, welche oft genug einen schwärmerischen Charakter angenommen hatten, macht die Kantische Vernunftkritik ein Ende, indem sie zeigt, daß alle Argumentationen der rationalen Psychologie auf völlig trügerischer Grundlage ruhen, daß alle ihre „Beweise", einschließlich des berühmten Mendelssohnschen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele, auf einer Kette logischer Fehlschlüsse, den sogenannten Paralogismen,*) sich aufbauen. Von nun an steht es fest: es ist unmöglich, die Unsterblichkeit der Seele zu „erweisen", schon deshalb, weil es unmöglich ist, die sogen. Seele irgendwie zu erkennen, und dies aus dem Grunde, weil die Seele kein Objekt, sondern eine Idee ist. — —

In ganz ähnlicher Weise verhält es sich nun auch mit der zweiten reinen Vernunftidee, der „Welt", als einem vollendeten

*) Ein Paralogismus ist ein solcher Schluß, der anscheinend regelmäßig und einwandfrei gebildet ist, aber dennoch nicht schließt, weil der Mittelbegriff im Obersatz eine andere Bedeutung hat als im Untersatz. Im vorliegenden Falle ist dieser Mittelbegriff „die Seele", die einmal Objekt, Substanz usw., ein andermal Idee, Ich (als Einheit des Subjektiven) bedeutet. Und auf der fortwährenden Verwechselung und Unterschiebung beider Bedeutungen beruht die ganze „rationale Psychologie".

Ganzen, welche man „wissenschaftlich“ vonseiten der Aufklärung in der sogen. „rationalen Kosmologie“ behandelt hatte. Indem auch diese Idee für ein Objekt, für einen Gegenstand der Erkenntnis, gehalten wurde, so ergab sich dabei das eigentümliche Schauspiel, daß Antinomien entstanden, d. h. es trat jeder Behauptung sofort die Gegenbehauptung, jeder These die Antithese gegenüber, und beide traten mit dem Anspruch auf, „unumstößlich“ „bewiesen“ werden zu können. Die eine „Richtung“ der rationalen Kosmologie stellte z. B. die Behauptung auf: die Welt (als ein vollendetes Ganze) ist räumlich und zeitlich begrenzt; sofort tritt ihr die Gegenbehauptung gegenüber: die Welt ist räumlich und zeitlich nicht begrenzt, also ins Unendliche ausgedehnt und von Ewigkeit her existierend. Beides wird nun mit gleicher „Unumstößlichkeit“ „bewiesen“. Man nehme z. B. von der ersten Behauptung (Thesis) das Gegenteil an, also daß die Welt zeitlich nicht begrenzt wäre — dann wäre in diesem gegenwärtigen Augenblicke eine unendliche Zeit verflossen, die unendliche Zeit demnach begrenzt (durch den gegenwärtigen Moment), d. h. die unbegrenzte Zeit wäre gleichzeitig begrenzt, was ein vollständiger Widerspruch in sich ist; also ist unsere Annahme falsch, demnach die Thesis richtig w. z. b. w. Ebenso kann ich nun aber auch die entgegengesetzte Behauptung (Antithesis) „beweisen“: denn nehme ich davon wieder das Gegenteil an, also daß die Welt zeitlich begrenzt wäre, so hätte es demnach eine Zeit geben müssen, in der die Welt noch nicht existierte, also eine leere Zeit, eine Zeit, in der nichts war und geschah, auch das ist aber wiederum ein vollkommener Widerspruch in sich, eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung, also war unsere Annahme falsch, die gegenteilige Behauptung demnach richtig, w. z. b. w.

Im ganzen gibt es vier grundlegende Antinomien der reinen Vernunft, die dadurch entstehen, daß die vier Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) unbefugt auf die Idee der Welt, als wäre sie ein Objekt, ein Gegenstand der Erkenntnis, angewandt werden. Diese vier Antinomien entfalten sich in Thesis und Antithesis folgendermaßen:

Thesis	Antithesis
1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.	1. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.
2. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus **einfachen Teilen**, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.	2. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.
3. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch **Freiheit** zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.	3. Es gibt **keine Freiheit**, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.
4. Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, **ein schlechthin notwendiges Wesen** ist.	4. Es existiert überall **kein** schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Jede dieser vier Thesen tritt der entsprechenden Antithese mit gleichen Ansprüchen und Befugnissen gegenüber, und jede wird in derselben Weise und nach derselben Methode wie ihr Gegenteil „bewiesen". Auf derartige Beweise und Widerlegungen hatte die vorkantische Naturphilosophie einen nicht geringen Teil ihres Scharfsinns gerichtet, und sie bilden eines der wichtigsten Themata bei den endlosen gelehrten Streitigkeiten, von denen namentlich das

17. und 18. Jahrhundert erfüllt sind. Es ist ein seltsames Schauspiel, das man da beobachtet. Die Ritter, die oft in schwerster metaphysischer Rüstung auf den Plan treten, die sich mit den feinsten Distinktionen, den ausgeklügeltsten Schlüssen und Beweisen erbittert bekämpfen, sie wissen nicht, daß es nur ein Phantom ist, um das sie streiten. Es erging ihnen, wie den aus der Drachensaat des Kadmus emporgestiegenen gewappneten Männern, unter denen der Vernichtungskampf entbrannte, ohne daß sie eigentlich den Grund des Streites zu durchschauen vermocht hätten. Die Ursache dieser Selbstentzweiung der Vernunft wird erst deutlich, und der ganze nutzlose Streit verschwindet unter den Voraussetzungen der Kantischen Vernunftkritik: wenn man klar darüber geworden ist, daß man Ideen nicht als Objekte, als Gegenstände der Erkenntnis, behandeln kann. So wenig der Himmel in Wirklichkeit am Rande unseres Horizontes die Erde berührt, wie der Augenschein uns vorspiegelt, so wenig gibt es, als reale Erscheinung, als Objekt, eine vollendete und in sich begrenzte Welt, eine erste Ursache (Freiheit) usw. Das alles sind lediglich Ideen, welche notgedrungen entstehen durch den endlosen Progressus unseres Vorstellens und Bewußtseins, der wiederum auf dem Wesen der reinen Subjektivität oder der reinen Vernunft beruht. — —

Ebendasselbe gilt schließlich auch von der dritten reinen Vernunftidee oder vielmehr, da diese Idee fast immer individualisiert auftritt, dem Ideal der reinen Vernunft, das wir Gott nennen. Auch dieses Ideal der reinen Vernunft hatte man, ehe die Kantische Kritik seinen eigentümlichen Ursprung in der reinen Subjektivität nachwies, all die Jahrhunderte und selbst Jahrtausende vorher für ein Objekt, für einen Gegenstand der Erkenntnis, gehalten. Und welche Unsumme von Intelligenz war auf diese „Erkenntnis" Gottes verschwendet, wie viel Scharfsinn und grüblerische Gedankenarbeit immer wieder darauf verwandt worden! Galt doch die Erkenntnis Gottes als die Krone aller Erkenntnis überhaupt — und dies nicht nur bei denen, welche noch ganz der Gewalt des Mythus, dem ja die Gottesvorstellung zunächst entstammt, suggestiv unterlagen, son-

dern selbst bei den extremsten Aufklärern, die sich von diesem suggestiven Einflusse frei wähnten. Denn wie vieles von den Überlieferungen des religiösen Mythus auch seitens der Aufklärung über Bord geworfen war, unverbrüchlich hielt sie doch an den beiden Hauptbestandstücken der sogenannten natürlichen Religion fest, also, neben dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, vor allem am Glauben an das Dasein Gottes; und je mehr alles andere wankte und von der Skepsis unterwühlt war, desto mehr suchte man gerade Sicherheit bei dieser natürlichen Religion, gewissermaßen als letztem Schutzwall, welcher jedem Angriff der Vernunft Trotz zu bieten vermöchte. Daher war eben dies auch die Hauptaufgabe der im 18. Jahrhundert blühenden rationalen Theologie, der „Wissenschaft" von Gott, nicht nur Gott nach seinen positiven Eigenschaften, seinem Verhältnis zur Welt usw., zu erkennen, sondern vor allem auch sein Dasein „unumstößlich" zu „beweisen".

Es gab und gibt im Grunde nur drei derartige „Beweise" für das Dasein Gottes, oder wenigstens nur drei Haupttypen solcher Beweise, wenn diese auch wiederum verschiedene Variationen zulassen. Da ist zunächst der sogenannte kosmologische Beweis, welcher etwa so lautet: Wenn etwas als zufällig, nicht notwendig existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren; nun existiert etwas, zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Hier wird also von der Zufälligkeit der Welt (soweit sie erfahrbar ist) auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens (das außerhalb aller Erfahrung liegt) geschlossen. Ein weiterer Beweis ist der physiko-theologische. Er lautet etwa so: in der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer planvollen, zweckmäßigen Ordnung, unverkennbare Spuren bestimmter Absichten, die mit großer Weisheit ausgeführt sind — den Dingen der Welt ist aber diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu gewissen Endabsichten nicht zusammenstimmen; es existiert also notwendig eine erhabene und weise Ursache der Welt — Gott —, die

nicht bloß als blindwirkende, allvermögende Natur, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß — und zwar die einheitliche Ursache, so wie die Zweckmäßigkeit einheitlich ist, welche sich überall in der Welt offenbart. Hier wird also von der Zweckmäßigkeit in der Welt (der Erfahrung) geschlossen auf einen jenseits aller Erfahrung zu denkenden intelligenten, nach Zwecken und mit Freiheit handelnden, Welturheber oder Gott. — Der dritte und am höchsten bewertete Beweis endlich ist der ontologische. Er lautet etwa so: ich finde in meinem Bewußtsein und in dem aller denkenden Wesen die Vorstellung eines allerrealsten, allervollkommensten Wesens; nun wäre dieses Wesen — Gott — offenbar nicht das allerrealste und allervollkommenste, wenn ihm nicht auch das Prädikat der Existenz zukäme; also muß Gott notwendig existieren.

Die innere Haltlosigkeit und logische Sophistik aller dieser „Beweise" hatte Kant schon in einer seiner vorkritischen Schriften „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1764) aufgezeigt. Aber er hatte hier doch den einen dieser Beweise, den ontologischen, in einer neuen Variante, welche anscheinend jede gewünschte Sicherheit darbot, noch als bündig anerkannt, und vor allem hatte er damals die Möglichkeit selbst, das Dasein Gottes beweisen zu können, noch keineswegs angefochten. Erst vermöge der Ergebnisse der Vernunftkritik vermochte Kant diesen letzten dünnen Faden zu zerschneiden, der ihn noch mit der rationalen Theologie verknüpfte. Denn erst hier konnte er nachweisen, nicht nur daß diese angeblichen Beweise allesamt auf grober Selbsttäuschung der Vernunft und auf einer Kette von Trugschlüssen beruhen, sondern auch, warum dies so ist und sein muß. Er konnte nun zeigen, daß es eine einzige Quelle gibt, aus welcher jene ganze Selbsttäuschung und trügerische Sophistik entspringt: daß man eine Idee — Gott —, welche der reinen Subjektivität entsprungen ist und ihr ganz und gar angehört, für ein Objekt, für einen Gegenstand der Erkenntnis hielt, und nun ebendieselben Kategorien darauf anwandte, die doch, als Funktionen jener reinen

Subjektivität, nur auf Objekte (Gegenstände der Erfahrung) anwendbar sind.

Sonach lautet das Gesamtergebnis, das jeder rationalen Theologie, wie überhaupt jeder vermeintlichen „Wissenschaft" von Gott, jeder angeblichen Erkenntnis Gottes, ein für allemal den Boden entzieht: es ist unmöglich, das Dasein Gottes zu beweisen, ebensowenig natürlich, irgendwelche vermeintlichen Eigenschaften Gottes zu erkennen — Gott ist eine Idee, von der Vernunft erzeugt. Da nun, so viel wir wissen, nur Menschen an der Vernunft Anteil haben, so ist also diese Idee, „Gott", vom Menschen erzeugt und durchgängig rein menschlich bestimmt. So zeigt sich auch darin die umwälzende Bedeutung der Kantischen Vernunftkritik, daß durch sie der traditionelle Glaube, der religiöse Mythus, der die Menschheit all die Jahrtausende beherrscht hatte, nunmehr sich umkehrt: wenn vorher der Mensch, wie alle Kreatur, als von Gott geschaffen und von ihm abhängig gedacht wurde, so erscheint nun Gott — eine Idee — als vom Menschen abhängig und von ihm gebildet, ganz ebenso wie die Natur, welche dem Menschen Gesetze nicht gibt, sondern von ihm erst empfängt.

* * *

So hätte also nun die Vernunfterkenntnis, wenigstens auf ihrer letzten und höchsten Stufe, nur einen trügerischen Wert, und es wären die Ideen nichts als Irrlichter, die uns in geistige Wirrnis stürzen? Wäre dies der Fall, so möchte man wohl denen recht geben, welche das ganze Gebiet der Erkenntnis für einen großen Irrgarten halten und es beklagen, daß die Menschheit sich jemals in ihn habe hineinlocken lassen. In der Tat aber trifft diese Voraussetzung nicht zu, vielmehr haben die Ideen nicht nur jene negative, sondern auch eine eminent positive Bedeutung, vermöge deren grade sie nicht nur die Spitze, sondern auch die Krone aller echten Erkenntnis bilden.

Um das zu verstehen, braucht man nur wiederholt sich dessen zu entsinnen, was die Idee ihrem Ursprung nach ist, und wie

jener täuschende Schein entsteht, der mit ihr so eng verknüpft ist. Die Idee entspringt mit Notwendigkeit aus der reinen Vernunft, dem Bewußtsein überhaupt, welches seinem Wesen nach immerfort genötigt ist, die Reihen und Ketten des Bedingten, Endlichen, Begrenzten eilends zu durchmessen, um das Unbedingte, Absolute zu ergreifen, das, jenseits aller Erfahrung, in transzendenter Ferne erscheint. Aber nur dann gehen wir ja hierbei in die Irre, wenn wir dieses Unbedingte, Absolute, für ein Objekt, die Idee für einen Gegenstand der Erkenntnis halten. Vermeiden wir jedoch diesen, allerdings überaus leicht täuschenden, Schein, so zeigt sich die Idee in ihrer wahren, überaus fruchtbaren Bedeutung: sie ist nicht Objekt, sondern Erscheinungsform der reinen Subjektivität, nicht das dem Subjekt Gegenüberstehende (eben dies bedeutet ja das Wort Objekt), sondern das wesentlich zu ihr Gehörige, sie ist nicht Gegenstand, sondern regulierendes Prinzip der Erkenntnis, indem sie ihr Zielpunkte und damit auch Richtlinien gibt; die Idee selbst ist nicht bestimmbar und nicht zu bestimmen durch Anschauungen, Begriffe, Kategorien, vielmehr ist sie selbst für dies alles bestimmend, leitend, regulierend; Ideen sind also zwar die Grenzpunkte menschlicher Erkenntnis, zugleich aber auch deren Ziel- und Richtpunkte; und sie sind uns nicht gegeben, als Gegenstände der Erkenntnis, gleich den Erfahrungsobjekten, wohl aber uns aufgegeben, als zu verwirklichende Endziele, sowohl des Erkennens, als auch, wie hier schon hinzugefügt sein mag, des Handelns, ja alles menschlichen und natürlichen Daseins überhaupt. Und das gilt natürlich nicht nur von den drei reinen Vernunftideen, sondern von allen Ideen, auch solchen empirischen Ursprungs. Moralische Vollkommenheit z. B. gibt es nicht auf Erden, aber dennoch sollen wir, dieser Idee nachstrebend, sie zu verwirklichen suchen; die einheitliche Verknüpfung aller Naturgesetze ist kein Faktum, kein Datum der Erfahrung, das erkennbar und bestimmbar wäre, ja sie wird nie ein solches Datum der Erfahrung, nie erreichbar sein — und dennoch soll der Forscher diese Idee nie aus dem Auge verlieren, soll sie seiner Arbeit stetig die Richtlinien weisen; und so können

wir auch Gott nicht erkennen, aber dem Göttlichen *sollen* wir uns beständig anzunähern suchen, sollen von allem begrenzten, endlichen, relativen Sein immer wieder zum Absoluten, Unendlichen uns erheben.

Überhaupt kann man also ganz allgemein sagen: alles höhere menschliche Bestreben, wie im Erkennen, so im Handeln, wird durch Ideen geleitet, ohne sie ist eigentliche Kulturentwickelung unmöglich oder bleibt doch in unfruchtbarer Enge und Dürftigkeit stecken. So grenzt hier, wie so oft, die fruchtbarste Wahrheit an den verhängnisvollsten Irrtum: dieselben Ideen, welche *als* Ideen der mächtige Hebel menschlichen Fortschritts sind, führen zu den schlimmsten Verirrungen, sobald sie für Objekte, für Gegenstände der Erkenntnis, gleich den Objekten der Erfahrung, gehalten werden. So ist es freilich immer das Zeichen eines *überspannten* Kopfes, eine Idee unmittelbar erkennen oder realisieren zu wollen, umgekehrt aber auch das Zeichen eines *beschränkten* Kopfes, von der Idee nichts zu wissen oder nichts wissen zu wollen. Ideen gleichen so den Sternen, die in dunkler Nacht aus unendlich weiter Ferne ein schwaches Licht zu uns herübersenden, unseren Weg zu erleuchten: je fester man sie ins Auge faßt, und je energischer man ihrem Lichte folgt, um so sicherer wird man gehen, obgleich wir sie selbst nie erreichen.

Jede Idee ist also zugleich ein *Regulativ* und ein *Postulat*, d. h. sie gibt uns zugleich Normen, Zielpunkte und Richtlinien (für das Erkennen und Handeln) und andererseits stellt sie eine Forderung auf, deren völlige Erfüllung uns nie gelingen kann, so sehr wir ihr auch näher zu kommen scheinen. Auf diese Weise aber geschieht es nun, daß die Ideen der Mannigfaltigkeit unseres Erkennens (und, darf man vorausnehmend schon hinzufügen, auch des Strebens) die letzte und höchste, die abschließende *Einheit*, oder, da in der Einheit in der Mannigfaltigkeit ja alle Form besteht, die höchste und vollendende *Form* geben. Unter diesem Gesichtspunkte haben also die Ideen, insbesondere die reinen Vernunftideen, für die Erkenntnis eine Bedeutung, die ganz analog *der*

Funktion ist, welche die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, und die reinen Formen des Verstandes, die Kategorien, zu erfüllen haben. So wie die Empfindungen durch Raum und Zeit geordnet und geformt werden, und die Begriffe durch Kategorien, so werden schließlich die Urteile (auch Schlüsse und Beweise, die ja nur mittelbare Urteile sind) geordnet und geformt durch Ideen. Und nehmen wir die gesamte Erkenntnis als vollendet an, so müßten wir sie uns vorstellen als ein System von absoluter Einheit und Geschlossenheit, beherrscht von einer Zentralidee (idea idearum), so wie wir uns die objektive Welt als von einer Zentralsonne beherrscht denken.

* * *

Indem so die Kantische Vernunftkritik auf ihrer Höhe sich krönt mit der Lehre von den Ideen, wird erst ihr Grundcharakter recht deutlich: sie charakterisiert damit schon sich selbst als einen neuen philosophischen Idealismus im Sinne und im Geiste des reinen Platonismus. Zum ersten Male seit zwei Jahrtausenden vollzieht sich hier solche Rückwendung zum ursprünglichen Geiste des Platonismus, nicht im Sinne einer bloßen historischen Erneuerung — daran hatte es auch früher nicht gefehlt —, sondern im Sinne einer selbständigen Wiederaufnahme platonischer Denkweise. Dieser neue Platonismus Kants hat sich in durchaus originaler Weise entwickelt und von Voraussetzungen seinen Ausgang genommen, die von denen der platonischen Philosophie gänzlich verschieden waren — und doch treffen beide in ihrem kernhaften Gedankeninhalt ganz zusammen und findet sich Kant grade auf der Höhe seines Denkens als reinen Platoniker. Daher hat er denn auch grade in der „Kritik der reinen Vernunft" bei keinem unter all den Philosophen, die er dort genannt hat, so ausführlich verweilt, keinen mit so lobpreisendem Feuer genannt und verherrlicht als Plato. Ja, seine Bewunderung für Plato geht so weit, daß er selbst da, wo er nicht mit ihm übereinstimmen zu können meint, geneigt ist, lieber eine unrichtige Interpretation, ein allzu ängst-

liches Haften am Buchstaben, eine nicht genugsame Versenkung in den Geist des Platonismus, als einen Irrtum des Meisters anzunehmen. Und um dieser letzteren Annahme zu entgehen, weist er auch darauf hin, es sei „gar nichts Ungewöhnliches“ — und dies gilt auch von dem „erhabenen Philosophen“ (Plato) — „sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ — —

Jedes große philosophische System hat eine unsterbliche und eine sterbliche, vergängliche Seite: eine unsterbliche, denn es ist beherrscht und durchdrungen von gewissen Ideen, welche zeitlos als ewige Ausdrucksformen des Wirklichen sind; und eine sterbliche Seite, denn ein solches System ist gebildet im Geiste eines einzelnen, und darum, auch bei der größten Weite des Horizontes, beschränkten Menschen, der vor allem mit der eigenen Zeit in der Regel durch gewisse allgemeine Irrtümer zusammenhängt. So ist es auch bei Plato; und es ist merkwürdig zu sehen, mit welcher Sicherheit Kant diese vergängliche Seite des Platonismus trifft und wie beiläufig abtut, obwohl auch dies mit einer gewissen Ehrfurcht, und in steter Besorgnis, ob nicht ein Irrtum der eigenen Interpretation sei, was er für eine irrige Anschauung des großen griechischen Denkers hält. So verwirft Kant naturgemäß die platonische „Hypostasierung“ der Ideen, d. h. ihre Erhebung zu besonderen selbständigen Wesenheiten, und sodann die platonischen Theorien über den Ursprung der Ideen, jene Theorien, welche ebensowohl selbst einer halb mythischen Betrachtungsweise entsprangen, wie sie ihrerseits zur Fortbildung mannigfacher Mythen den Anstoß gaben. Um so mehr aber ist und weiß sich Kant eins mit dem zeitlosen, unsterblichen Geiste des Platonismus und seinen Grundtendenzen: der Abwendung von der Welt des Objektiven, als derjenigen, in welcher das eigentliche Wesen des Wirklichen

nicht gefunden werden könnte, der Versenkung in die Tiefen der reinen Subjektivität, derart, daß das rein Objektive — das „Ding an sich" Kants und das Nichtseiende (μὴ ὄν) Platos — nur als Grenzpunkt des Bewußtseins fixiert bleibt und an seinem Horizonte fast verschwindet; dann aber auch der eingehenden Prüfung des Wesens der reinen Subjektivität, ihrer sorgfältigen Reinigung von aller Beimischung mit dem bloß Objektiven, der dialektischen Entwickelung aller ihrer Erscheinungsformen und deren Zurückführung auf das dem Künstlerischen analoge Prinzip der Form, der Einheit in der Mannigfaltigkeit, so daß die kritische Grundfrage für Kant wie für Plato lautet: Wie kommt das Viele zu dem Einen? Selbst dem historischen Ursprung nach ist der Kantische Idealismus dem Platonischen durchaus analog: denn beide entwickeln sich, und beider Wesen wird erst deutlich durch den Gegensatz zur Sophistik, zur naturphilosophischen Verstandesaufklärung ihrer Zeit. Kant ebensowohl wie Plato überwinden den Dogmatismus der Sophistik ihrer Zeit, den positiven wie den negativen (skeptischen), durch eine tiefdringende Vernunftkritik, sie überwinden eben dadurch auch den Gegensatz von Wahrnehmung und Denken, Anschauung und Begriff, Empirismus und Rationalismus, in dem die Sophistik stets befangen blieb. Beide überwinden aber vor allem auch den ganzen Geist der Sophistik, indem sie deren Verstandesaufklärung die geniale Vernunftanschauung, der die Objekte vereinzelnden und isolierenden Verstandeserkenntnis die alles vereinheitlichende Vernunfterkenntnis entgegengesetzten, indem sie das am Endlichen und Begrenzten haftende, nüchtern-schwunglose Denken der Sophistik, das selbstzufrieden immer nur einzelne Sätze oder einzelne Abschnitte des Wirklichen buchstabieren wollte — die sogenannte Erfahrung im niedrigen und engen Sinne dieses Wortes — und doch dabei ahnungslos stets ins Transzendente sich verirrte, hinausführten in die wahre Unendlichkeit, die transzendentale der reinen Subjektivität, zu welcher der Weg gewiesen wird durch die Ideen. Man kann in diesem Sinne den Geist des reinen Platonismus nicht klarer zum Ausdruck bringen, als es von Kant in seiner „Kritik

der reinen Vernunft", insbesondere in dem Abschnitt „Von den Ideen überhaupt", geschieht. „Plato bemerkte sehr wohl," heißt es hier, „daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien. . . . Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden. . . . Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der treffliche Mann uns ohne Hilfe läßt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit, als unnütz beiseite zu setzen. . . . Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. . . . Aber nicht bloß in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich seien; daß zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins, mit der Idee des vollkommensten seiner Art kongruiere (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt), daß gleichwohl

jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei."

Man kann nicht leicht deutlicher und bestimmter, im Geiste des reinen Platonismus, die Ideenlehre kurz umschreiben, als es hier von Kant geschieht. Und nicht nur in den Grundgedanken selbst herrscht Übereinstimmung — selbst die Stimmung, welche von der Ideenlehre aus sich erzeugt und auf die Darstellung ihrer Grundgedanken immer wieder rückwirkend ihren Einfluß übt, selbst diese Grundstimmung ist bei beiden, Plato und Kant, auf der Höhe ihres Denkens die gleiche. Auf der einen Seite ist es die Stimmung einer wehmütigen, zuweilen selbst schwermütigen, Resignation, welche, leise zwar und ohne hervortretende Energie, aber doch deutlich und bestimmt genug, bei Plato wie bei Kant, anklingt. So schildert Plato im „Phädrus" den, der vom Anschauen der Idee ergriffen ist, als einen solchen, „der da fühlt, wie seine Schwingen aufwärts flattern und, gleich einem Vogel, der zum Himmel aufblickt, nach oben *strebt* und doch *nicht steigen kann*" — und in ähnlicher Weise sieht Kant in der Idee ein fernher schimmerndes Licht, von dem aus unserem Erkenntnisstreben die schönsten Verheißungen winken, ohne daß sie doch je in Erfüllung gehen könnten, dem wir unverdrossen nachgehen sollen, ohne daß wir doch je hoffen könnten, es zu erreichen. Daher werden beide, Kant wie Plato, ja auch nicht müde, immer wieder zu zeigen, wie beschränkt alles menschliche Erkennen ist, in wie enge, ja dürftige Grenzen es selbst im besten Falle für immer gebannt bleiben muß: Plato vergleicht so den nach Erkenntnis strebenden Menschen einem Höhlenbewohner, der von den Dingen wohl die Schatten wahrnimmt, die in seine Höhle fallen (oder, Kantisch ausgedrückt, die seiner Erfahrung angehören), aber nicht die Dinge selbst; und Kant vergleicht das Gesamtgebiet der Erkenntnis einem kleinen aber fruchtbaren Eilande, der Insel der Erfahrung, inmitten eines großen gewaltigen Ozeans voller Klippen und Untiefen, von den Ideen nur spärlich beleuchtet,

so daß jeder, der es wagt, jenes kleine fruchtbare Eiland der Erfahrung zu verlassen und auf diesen Ozean hinaus zu steuern, im besten Falle, wie die tausendjährige Geschichte der Vernunft genugsam gelehrt hat, nur mühsam mit zerschellten Hoffnungen an das sichere Gestade sich zurückretten kann.

Und doch, so deutlich vernehmbar und so bestimmt diese, dem späteren Pessimismus schon leise präludierende Stimmung der Resignation im antiken wie im neueren Platonismus hervortritt, so sehr wird sie doch hier wie dort noch ganz überwogen von der gegenteiligen Stimmung eines zuversichtlichen und selbstgewissen Optimismus. Und alle Töne einer schmerzvollen Resignation erscheinen bei Kant wie bei Plato — und, darf man hinzufügen, auch bei den größten unter ihren von hohen Gedankenfluten getragenen und fortgerissenen Zeitgenossen — nur wie die gedämpfte und leise zwischentönende Begleitmusik zu jener hohen dionysischen und apollinischen, und oft dithyrambischen, Stimmung, welche grade aus der ekstatischen Erhebung zu den Ideen sich erzeugte. Aus dieser Stimmung erwuchs ihnen der Gedanke, grade dadurch sei der Menschheit das höchste und schönste Los beschieden, daß, vermöge der Ideen, ihrem Streben nach keiner Seite hin eine Grenze gezogen sei, oder, um Kantisch zu sprechen, daß wir nirgendwo in der Reihe der Bedingungen auf das Unbedingte treffen. Ja, Kant und seine nächsten Geistesverwandten gingen so weit, daß sie einen anderen Zustand nicht einmal wünschten als den, durch die Ideen geleitet, beständig von einer Stufe zur andern weiter fortzuschreiten. Nicht in den positiven Ergebnissen, sondern in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen, die zu ihnen hinführen, nicht in der Vollkommenheit selbst, sondern in der unaufhörlichen Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in der Ruhe irgendeines Endzieles, sondern in der rastlosen Betätigung, der Arbeit, dem Streben selbst, sahen sie das Höchste, und grade darin den eigentlichen Triumph alles Menschlichen. Es ist ganz im Einklang hiermit und auch im Geiste des Kantischen Idealismus gesprochen, wenn Lessing das Bekenntnis ablegt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner

Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein." Und in demselben Sinne läßt auch Goethe seinen Faust, den Repräsentanten der Menschheit, dasselbe Bekenntnis ablegen, wenn er dem Verführer Mephisto gegenüber, der ihm die Ruhe vollendeten Genusses und vollendeter Erkenntnis verlockend schildert, erwidert:

Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!

3. Kants Ethik.

Prüfende Untersuchung und Bestimmung der reinen Subjektivität, oder Kritik der reinen Vernunft, ist das durchgängige Thema und die Aufgabe der Kantischen Philosophie. Das bedeutet nach der negativen Seite hin: Loslösung und Abscheidung der reinen Subjektivität von aller Beimischung des Objektiven, damit die erstere rein sich der Betrachtung darbiete; nach der positiven Seite hin: Bestimmung der reinen Subjektivität nach ihren wesentlichen Merkmalen und Erscheinungsformen.

Nun ist das korrelative Verhältnis Subjekt-Objekt, aus welchem das Subjekt losgelöst und für sich, rein, der Betrachtung dargeboten werden soll, immer ein doppeltes: einmal hat das Objekt, ein andermal das Subjekt das Übergewicht, einmal wird ersteres mehr bestimmt durch das letztere, und dann ist es umgekehrt. Im ersteren Falle verhält sich das Subjekt zum Objekt theoretisch oder erkennend, im letzteren Falle praktisch oder handelnd.

Es ist natürlich ein und dieselbe Vernunft, die sich das eine Mal theoretisch das andere Mal praktisch verhält — nur zum Zwecke der Untersuchung müssen wir wieder beides voneinander trennen und gesondert betrachten. So wenig ist beides in Wahrheit getrennt, daß jedes theoretische Verhalten der reinen Vernunft zugleich praktisch und jedes praktische zugleich irgendwie theoretisch ist. Denn jedem Erkennen liegt ein Erkennen-Wollen, ein Streben nach Erkenntnis zugrunde, und alles menschliche Streben und Handeln geht aus von irgendeiner (verworrenen oder klaren, wahren oder falschen) Erkenntnis. Wie sehr beides unaufhörlich ineinander

übergeht, sieht man am besten an den höchsten Erkenntnisbegriffen, den Ideen: obwohl aus der theoretischen Vernunft entspringend, haben sie doch weniger theoretische als praktische Bedeutung, sie bedeuten nicht etwas, was ist, sondern was sein soll, sie bewirken, oder können wenigstens bewirken, ein menschliches Tun, sie sind Ursachen für menschliche Handlungen.

Im Grunde kann es daher für die Kantische Philosophie nur diese beiden Sondergebiete geben: Erkenntnistheorie, d. i. Lehre von der reinen theoretischen Vernunft, und Ethik, d. i. Lehre von der reinen praktischen Vernunft. Beide zusammen machen die Lehre von der reinen Subjektivität aus, oder die Lehre von der reinen Vernunft, oder — nach dem vorherrschenden Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Verfahrens bezeichnet — die Kritik der reinen Vernunft. — Die Grundfrage der Ethik lautet also: worin besteht das Wesen der reinen Vernunft, nicht insofern sie sich erkennend, sondern insofern sie sich praktisch verhält, d. h. menschliche Handlungen auslöst (oder doch auslösen kann), somit auch irgendwie eintritt und eingreift in den Kausalzusammenhang, in die Welt des Objektiven, in die Natur?

Bei der Kritik der reinen theoretischen Vernunft kam es zunächst und vor allem darauf an, die letztere abzusondern von aller Beimischung mit dem Objektiven, um sie rein zu gewinnen. So handelt es sich auch hier darum, die praktische Vernunft zunächst einmal von der Welt des Objektiven, von der sie in Wirklichkeit unabtrennbar ist, doch für unser Vorstellen gänzlich loszulösen, wie das chemisch reine Metall aus den Schlacken des Erzes. Auch die Methode, nach der dies geschieht, ist hier wie dort die gleiche. Kant geht aus von den populären gewöhnlichen Auffassungsweisen über das, was ethisch ist, um diese sodann aufzulösen und zu läutern in dem Schmelztiegel einer mit bewunderungswürdigem Scharfsinn und Tiefsinn vollzogenen kritischen Analyse — bis das rein Ethische, die reine praktische Vernunft schlackenfrei gewonnen ist. Und wie bei der Analyse der theoretischen, so geht auch bei der der praktischen Vernunft der Weg nach innen, vom Äußeren und Äußerlichsten des

objektiven Daseins bis zu den verborgensten Tiefen der Innerlichkeit.

Die populäre Auffassungsweise, von der also unsere kritische Analyse ausgeht, befaßt alles Ethische gemeinsam unter einem ganz allgemeinen ziemlich vagen Begriffe: dem des Guten. Und so gilt jedenfalls für diese gewöhnliche, populäre Auffassungsweise mit uneingeschränkter Anerkennung der allgemeine Satz: alles Ethische (Sittliche, Moralische) ist gut.

Können wir nun diesen Satz auch umkehren und sagen, daß alles, was gut ist, auch sittlich sei? Offenbar nicht. Denn „gut" nennen wir z. B. auch Gesundheit, Wohlstand u. dgl.; es ist gut, ein scharfes Gedächtnis zu haben, einen robusten Körper, Stärke der Seele zu besitzen usw. Doch sieht man sogleich, daß es sich hier nur um eine ungenaue Bezeichnung des populären Sprachgebrauchs handelt, nicht um Gutes (in ethischem Sinne), sondern um Güter. Diese können unter sich dem Werte nach recht verschieden sein, aber sie haben alle dies gemeinsam, daß sie nicht der reinen Subjektivität, sondern der Welt des Objektiven, nicht dem spezifisch Menschlichen, sondern der Natur angehören; es sind äußere, mit dem Wesen des Menschen nicht unmittelbar verknüpfte, nur sein Dasein als Naturerscheinung bestimmende und begrenzende Besitztümer. Was aber im ethischen Sinne gut sein soll, darunter meint doch auch selbst die unentwickeltste populäre Auffassungsweise etwas zu verstehen, was dem Menschen ureigen angehört, nämlich sein Tun und Lassen, seine Handlungen, die Art und Weise, wie dies Tun und Lassen in jedem einzelnen Falle oder nach einzelnen Richtungen oder im Ganzen (Gesinnung und Charakter) hervortritt.

Alles Tun und Lassen, jede einzelne Handlung des Menschen, hat nun aber gewissermaßen zwei verschiedene Seiten: einmal die Strebensrichtung, aus der die Handlung hervorgeht, dann diese letztere selbst, als Tat, als äußeres Geschehnis, mit allen Folgen, die sich daran knüpfen. Auf welcher dieser beiden Seiten wir das im ethischen Sinne Gute zu suchen haben, daran kann kein Zweifel

sein. Das äußere Geschehen, die Tat hängt ja nicht mehr von uns allein ab, diese Tat unterliegt den verschiedenartigsten Einflüssen, den Hemmungen durch andere Menschen, den Naturgesetzen usw. Was allein in unserer Macht ist und ganz und gar uns selbst angehört, ist allein die, der Tat den Impuls gebende, innere Kraft, ist allein die Strebensrichtung oder der Wille. Gut in ethischem Sinne kann also niemals die äußere Handlung, das äußere Tun selbst sein — es kann auch dem Besten tausendfältig mißlingen — gut oder nicht gut in ethischem Sinne ist allein ein Innerliches, der Wille. Aber noch immer sind wir nicht weit genug ins Innerliche vorgedrungen und noch haben wir vom Praktischen nicht alles abgeschieden, was der Welt des Objektiven zugehört. Auch der Wille selbst hat ja wieder dieses Doppelseitige: einmal das Streben und vor allem das Ziel zu bezeichnen, auf welches dieses Streben sich richtet, und sodann auch das Motiv oder die Triebfeder, wodurch jenes Streben inspiriert wird. Offenbar ist es hier wiederum nicht das, der Welt des Objektiven angehörende, äußere Ziel des Willens, sondern das Innerliche, das Motiv oder die Triebfeder, worin das wahrhaft Ethische zu suchen ist. Hat jemand z. B. den Willen, einem anderen Menschen eine Wohltat zu erweisen, so würde nur das unentwickelte Verständnis urteilen, dieses Wollen sei um des Zieles willen schon ethisch — um des Motivs willen, durch welches es inspiriert wurde, kann es leicht das Gegenteil sein, z. B. wenn jemand, um den unangenehmen Anblick eines Bettlers loszuwerden, ihm rasch eine Kleinigkeit opfern will, oder wenn jemand gewillt ist, einem anderen Wohltaten zu erweisen, nicht um des Wohltuns selbst willen, sondern um des anderen Dankbarkeit zu gewinnen, ihn an sich zu fesseln, den eigenen Interessen dienstbar zu machen u. dgl.

Jedes Motiv nun, jede Triebfeder, durch welche eine Willensrichtung bestimmt wird, ist ein einzelner Akt des Bewußtseins; und da nun dieses verschiedene Stufen der Helligkeit aufweist, von der Bewußtlosigkeit über das Halbdunkel hinweg zur größten Klarheit des Selbstbewußtseins, so können auch die Motive

des Willens diese ganze Skala durchlaufen. Sie können also der untersten, dunkelsten Stufe des Bewußtseins angehören, instinkt- und triebartig sein, oder sie können, auf mittleren Stufen, den Charakter von halbbewußten Regungen, Einfällen oder rasch vorübergehenden Meinungen annehmen; oder endlich sie können klar und deutlich bewußte, bestimmte Erkenntnisse, vernünftige Einsichten und Überzeugungen sein. Es ist ohne weiteres klar, daß nur die letzteren den Charakter des rein Ethischen verbürgen können, denn nur sie gehören der reinen Subjektivität an. Wenn das Wollen und Tun trieb- und instinktartig, ja auch wenn es nur durch halbbewußte Regungen und Einfälle geleitet wird, so ist der Mensch insoweit nichts als ein Ding unter Dingen, eine Erscheinung unter vielen in der Welt des Objektiven, ein Glied der Natur, deren Gesetzen unterworfen und in ihre Kausalkette verflochten. Also muß man vom Ethischen alle jene Motive dunkel- oder halbbewußten Charakters gänzlich abscheiden: ethische Motive sind rein *vernünftige* Motive, die dem hellen Licht des Bewußtseins angehören und — hier wird die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft wieder deutlich — die Klarheit von *Erkenntnissen* haben; und als solche unterscheiden sie sich von allen anderen dunkel- oder halbbewußten Motiven schon durch *ein* untrügliches Merkmal: dadurch daß sie, wie alle Erkenntnisse, *allgemein* sind. Während alle instinkt- oder triebartigen oder selbst halbbewußten Motive nur in diesem Augenblicke, *einmal*, mein Handeln bestimmen, so sollen die vernünftigen Motive mein Handeln, ja auch das aller anderen Menschen, *generell* bestimmen; die vernünftigen Motive haben also den Charakter von *Grundsätzen* oder *Maximen*, d. h. von subjektiven *Regeln* meines Verhaltens.

Maximen oder Grundsätze sind, wie es ja auch die letztere Bezeichnung schon zum Ausdruck bringt, Sätze, die zugrunde liegen, logisch genommen also auch *Urteile*. Während aber die theoretischen Urteile Aussagen sind, d. h. das ausdrücken, was ist, so sind die praktischen Urteile, die Grundsätze oder Maximen, *Imperative*, d. h. Urteile, welche zum Ausdruck bringen, was sein

soll. Beide, theoretische und praktische Urteile, Aussagen (Erkenntnisse) und Imperative, stehen natürlich in engster Wechselbeziehung, gehen immerfort ineinander über und sind formell oftmals kaum zu unterscheiden. Daher erscheinen in zahlreichen Fällen, namentlich in vielen Sprichwörtern, ethische Maximen nicht in der Form von Imperativen, sondern der ihnen korrespondierenden Aussage-Urteile (Erkenntnisse), z. B. ehrlich währt am längsten, Untreue schlägt den eigenen Herrn usw.

Nun hatte Kant ja in der Kritik der theoretischen Vernunft die grundlegende Unterscheidung getroffen zwischen Urteilen a posteriori und a priori, zwischen Urteilen, die der Erfahrung entstammen und solchen, die aller Erfahrung vorausgehen; und er hatte gezeigt, daß nur letztere wirkliche Erkenntnisurteile sind. Vielleicht ist diese Unterscheidung auch für die Kritik der praktischen Vernunft bedeutungsvoll. Jedenfalls ist es unerläßlich, auch die Imperative daraufhin zu prüfen, und zu fragen: gibt es, ebenso wie Aussage-Urteile (Erkenntnisse) a priori, auch praktische Regeln, Imperative, Grundsätze oder Maximen a priori? Und wenn ja — sind es diese oder die aus der Erfahrung entspringenden Imperative, durch welche das Ethische bestimmt, der sittliche Charakter des Handelns gewährleistet wird?

Um diese Fragen zu beantworten, verfährt man am besten negativ, d. h. man sucht die wesentlichen, allen Erfahrungs-Imperativen zukommenden gemeinsamen Kennzeichen auf, um dann zu sehen, ob diese auch mit dem Wesen des Ethischen zusammenstimmen oder zusammenstimmen können.

Alle aus der Erfahrung gewonnenen praktischen Regeln haben zunächst dies eine Merkmal gemeinsam, daß man bei ihrer Anwendung stets einen bestimmten Zweck im Auge hat, und daß nun, diesem Zweck entsprechend, auf Grund der Erfahrung bestimmt wird, in welcher Weise man handeln soll. Solche Zwecke können aber doppelter Art sein: nämlich entweder auf den handelnden Menschen selbst oder auf etwas außer ihm, mögen dies nun andere Menschen oder Dinge sein, abzielen. Um zunächst von der letzteren

Art der Zwecksetzung zu sprechen, so beabsichtigt etwa ein Künstler, in seinen Schöpfungen vor allem das Individuell-Charakteristische gegenüber dem Typischen hervortreten zu lassen und verfährt nach den entsprechenden Grundsätzen, die er auf Grund von Erfahrung, erworbenen Kenntnissen usw. sich bildete; der Pädagoge, welcher den Zweck im Auge hat, erziehend auf bestimmte Menschen einzuwirken, hat sich den Grundsatz zur Richtschnur genommen, immer an das Gegebene anzuknüpfen, vom Leichteren zum Schwereren aufzusteigen usw. Solche Grundsätze kann man technische nennen. Sie kommen aber für unsere Untersuchung, wie ohne weiteres einleuchtet, nicht in Betracht, weil sie als solche mit dem Ethischen nichts zu tun haben, höchstens mittelbar, nicht unmittelbar damit zusammenhängen können. — Es handelt sich hier also nur um jene anderen Grundsätze, bei deren Anwendung der handelnde Mensch sich selbst als Zweck im Auge hat. Ich bezwecke z. B., mir die Achtung meiner Mitmenschen zu erwerben und habe mir deshalb den Grundsatz gebildet, ihr Vertrauen, da wo es mir entgegengebracht wird, nicht zu täuschen; oder ich strebe darnach, im Leben rasch vorwärts zu kommen, und befolge deshalb den Grundsatz, mich den Meinungen und Wünschen anderer möglichst anzupassen; ich habe die Erhaltung meiner Gesundheit im Auge und befolge deshalb, belehrt durch Erfahrung, den Grundsatz, mäßig zu leben.

Alle Grundsätze dieser Art lassen sich gleichsam auf einen Generalnenner bringen: bei ihnen allen handelt es sich mehr oder weniger, direkt oder indirekt, stets um die Beförderung des eigenen Wohls. Dieses persönliche Wohlergehen ist in allen Fällen der Zweck, auf den die Grundsätze solcher Art abzielen. Stellen wir uns diesen Zweck als vollkommen erreicht, das persönliche Wohlsein als vollendet vor, so nennen wir dies das Glück, oder, als dauernden Zustand gedacht, die Glückseligkeit. Alle Grundsätze des Handelns also, die der Erfahrung entstammen, haben letzten Endes keinen andern Zweck als das Glück, alle Imperative dieser Art sind Glückseligkeits-Imperative. Sind unter ihnen nun auch die Imperative der Sittlichkeit zu finden?

Es geschieht zum ersten Male in der ganzen Kulturentwickelung, daß diese Frage, in der Ethik Kants, mit einem radikalen *Nein* beantwortet wird. Kant tritt damit der traditionellen Anschauungsweise von Jahrhunderten, fast von Jahrtausenden, in der schroffsten Weise gegenüber. Alle moralphilosophischen Standpunkte vor Kant waren mehr oder weniger *eudämonistisch* gewesen, d. h. sie hatten mehr oder weniger das Wohl des Menschen und sein höchstes Glück zum Zweck des sittlichen Handelns gemacht. Um so deutlicher und entschiedener war immer dieser Eudämonismus ausgeprägt, je entschiedener man die naturphilosophische Betrachtungsweise vertrat; und um so mehr trat er zurück, je mehr man sich dem Idealismus näherte. Daher war namentlich in der deutschen Verstandesaufklärung, ebenso wie in der griechischen Sophistik, die Frage nach dem Glück das A und O aller Moralphilosophie und aller „Tugend"lehre. Und nicht anders ist es mit den Religionssystemen. Denn warum sollen wir sittlich handeln? Damit, wie die zehn Gebote des Alten Testaments sich ausdrücken, damit es uns wohl ergehe und wir lange leben auf Erden, oder, wie das Neue Testament öfter sagt, damit wir selig werden, d. h. also damit wir das vollendete Glück erlangen, zwar nicht im diesseitigen, wohl aber im jenseitigen Leben.

Alle diese Zwecksetzungen in Beziehung auf das Glück fallen für die Kantische Ethik gänzlich hinweg. Ja, für Kant hat das Streben nach Glück mit dem Sittlichen so wenig gemein, daß beides in allen Punkten *entgegengesetzt* ist, daher man das Ethische geradezu daran erkennen kann, eben *nicht die* charakteristischen Merkmale zu haben, welche dem Glückseligkeitsstreben zukommen.

Zunächst sind die Grundsätze, welche das Glückseligkeitsstreben inspirieren, immer der *Erfahrung* entnommen. Denn das Glück der Menschen ist individuell durchaus verschieden, Grundsätze also, die dem einen dienlich sind, sein Glück zu befördern, können dem anderen Schaden bringen, jeder einzelne muß also die Erfahrung für sich befragen. Auch da wo man das Glück erst im Jenseits erwartet, ist die Erfahrung, in diesem Falle also die religiöse Er-

fahrung und Tradition, Quelle und Haupt-Rechtsanspruch der sittlichen Gesetzgebung, daher ja immerfort an zahlreichen Beispielen der heiligen Geschichte gezeigt wird, wie die Befolgung dieser Grundsätze zur Seligkeit, die jener zur Unseligkeit und Verdammnis führte. Die sittlichen Grundsätze dagegen müssen vor aller Erfahrung gelten und von vornherein (a priori) für alle Menschen unbedingt verpflichtend sein. Denn — das empfindet jeder unmittelbar — wo bliebe der Wert und die Würde der sittlichen Normen, wenn sie erst im einzelnen bestätigt werden müßten, wenn jeder vor ihrer Befolgung erst seine individuelle Erfahrung befragen wollte? Wenn also die Grundsätze, welche auf Glückseligkeit abzielen, aus der Erfahrung geschöpft sind und mit allem, was dieser Quelle entstammt, den Charakter des Unsicheren, Schwankenden, mindestens nicht unbedingt Zuverlässigen, teilen, so gehen die Grundsätze, welche auf Sittlichkeit hinzielen, aller Erfahrung voraus und haben eben dadurch den Charakter des Festen, Sicheren, Konstanten; in diesem Sinne sind also die ersteren subjektive, die letzteren objektive Grundsätze, oder, anders ausgedrückt, die ersteren bloße Regeln, die letzteren dagegen *Gesetze*. In der Apriorität, Objektivität, Gesetzlichkeit liegt also das entscheidende Kriterium für alle Grundsätze, welche ethisch sind oder sein wollen. Ob und wie weit es möglich ist, daß praktische Grundsätze unseres Handelns derart aprioriſche und gesetzmäßige Geltung tatsächlich erlangen, und wie weit wir ihnen in der Wirklichkeit nachleben können, das mag an dieser Stelle zunächst noch unerörtert bleiben. Aber die Tatsache selbst, daß sittliche Grundsätze immer den Charakter von Gesetzen haben müssen, bleibt davon unberührt. Und unabhängig von allen moralphilosophischen Untersuchungen ist es ja auch in das Gemeinbewußtsein aller Menschen tief eingegraben, daß Grundsätze in keinem Falle Anspruch auf das Prädikat „sittlich" erheben können, wenn sie nicht ganz uneingeschränkt und allgemein gelten und den Charakter unverbrüchlicher Notwendigkeit haben, so gut wie die Naturgesetze oder die Gesetze, welche den Staat beherrschen. Der Charakter des Gesetzlichen wäre sogleich aufgehoben, wenn z. B. sich irgendwo ein Dreieck

fände, in welchem die Summe der Winkel nicht gleich zwei Rechten ist, oder wenn es innerhalb des Staates auch nur einem Bürger zustände, nach subjektiven Erwägungen zu bestimmen, ob und inwieweit ein Gesetz auch auf ihn Anwendung finde. Und so beruht auch das Wesen der sittlichen Normen darauf, daß sie ausnahmslos und uneingeschränkt für alle gelten müssen, für alle, d. h. für jedes vernunftbegabte Wesen, welches imstande ist, mit Bewußtsein zu handeln. —

Wie ist nun der Charakter der Gesetzmäßigkeit zu bestimmen und wie zu erkennen, ob ein Grundsatz unseres Handelns bloße Regel oder Gesetz ist, demnach außerhalb des Ethischen liegt oder ihm zugehört? Es kann nicht der spezielle Inhalt eines Grundsatzes sein, in dem das unterscheidende Merkmal zu finden ist. Dies schon deshalb nicht, weil der Inhalt eines Grundsatzes immer der Erfahrung entstammt oder doch immer Elemente der Erfahrung enthält. Ob ich so allgemeine Grundsätze aufstelle, wie die: du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen; oder so spezielle, wie die: du sollst deinen Leib nicht vernichten oder verstümmeln, du sollst kein Depot unterschlagen — immer ist doch der Inhalt dieser Imperative der Erfahrung entnommen („Eigentum" ist ebensogut ein Erfahrungsbegriff wie Depot), mag er auch das eine Mal einen größeren Erfahrungskreis beschreiben als das andere Mal.

Ist es aber nicht der spezielle Inhalt des Grundsatzes, der ihm den Charakter des Gesetzes gibt, so kann diese Gesetzlichkeit nur in der Form begründet sein. Wie dies zu verstehen ist, das ergibt sich aus der Kantischen Ideenlehre, welche zeigte: Ideen haben nicht theoretisch-konstitutive, sondern praktisch-regulative Bedeutung, indem sie allem vernünftigen Streben, Wollen und Handeln Richtlinien und Zielpunkte geben. Jede Idee ist also eine praktische Synthesis (Verknüpfung), sie vereinheitlicht die Mannigfaltigkeit des Strebens und Handelns, indem sie sie auf ein, wenn auch in unendlicher Ferne liegendes, Ziel konvergierend zusammenzieht. Einheit in der Mannigfaltigkeit ist aber gleichbedeutend mit Form. Wenn also gesagt wird, es sei die Form eines Grundsatzes, wodurch

dessen gesetzmäßiger Charakter bestimmt wird, so heißt dies: ein Grundsatz ist alsdann und insoweit gesetzmäßig (also auch ethisch), als seine Synthesis (Verknüpfung) der Idee entspringt. Da nun aber alle Ideen wiederum letzten Endes nur die Einheit des reinen Bewußtseins, der reinen Subjektivität oder der reinen Vernunft zum Ausdruck bringen, so folgt, daß ein Grundsatz schließlich nur dann und insoweit den Charakter des Gesetzes haben kann, als er sich einordnet in die Einheit des reinen Bewußtseins, oder seinem Ursprung nach unmittelbar zurückgeführt werden kann auf die reine Vernunft. Da nun endlich die reine Vernunft das Spezifische des Menschen, aller Menschen ist, da alle, insoweit sie eben Menschen sind, an ihr Anteil haben, so kann man auch sagen: ein Grundsatz hat dann und insoweit den Charakter des Gesetzlichen (und also auch des Ethischen), als er das rein Menschliche zum Ausdruck bringt, oder insoweit als er im Einklang ist mit dem Gemeinbewußtsein der ganzen Menschheit. Daher hat Kant die oberste Norm aller Ethik in imperativischer Form so ausgesprochen: Handele so, daß du jederzeit wollen kannst, der Grundsatz, welcher dich im einzelnen Falle leitete, solle zum Gesetz für die ganze Menschheit werden. Es ist gleichbedeutend damit, auch einfach zu sagen: handle rein menschlich, handle im Lichte des reinen Bewußtseins, handle aus reiner Vernunft, handle als reines Subjekt (unbeeinflußt durch irgend welches Objektive).

Man kann auf die Richtigkeit dieser Kantischen Formulierung erfahrungsmäßig die Probe machen. Denke man sich z. B., es sei jemandem eine größere Geldsumme zur Aufbewahrung übergeben worden, und der Besitzer sei dann plötzlich gestorben, ohne daß irgend jemand von der Existenz jener deponierten Summe wußte. In diesem Falle würde das Glückseligkeitsstreben unzweifelhaft zu dem Entschluß führen, die gute Gelegenheit zur Förderung des eigenen Wohles zu benützen und das Geld zu behalten. Prüft man aber eine solche Handlungsweise an der obigen Norm alles Sittlichen, so muß man sich sagen: Kann jemand wohl im Ernst

wollen, daß die Erwägungen, welche ihn zur Unterschlagung eines ihm anvertrauten Gutes führten, im gleichen Falle für alle Menschen verbindlich seien, daß also schließlich Treu und Glauben unter den Menschen vernichtet würden und der Kampf aller gegen alle daraus entstände, mit dem Endziel, um jeden Preis den größten Vorteil für sich selbst zu erlangen? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie beantwortet zu haben.

Weil es nun aber lediglich die Form, nicht der Inhalt eines Grundsatzes ist, die über seinen ethischen Wert entscheidet, und weil diese Form, als bestimmt durch die Idee, zuhöchst durch die Einheit des reinen Bewußtseins, immer nur ideal, nicht endlich und begrenzt, sondern unendlich und unbegrenzt ist: darum ist nichts schwerer, als das Ethische oder Unethische auch nur mit annähernder Sicherheit im einzelnen Falle zu bestimmen, obwohl doch jeder Einzelne sich hierzu berufen glaubt und des Geredes über Moral und Sittlichkeit darum nie ein Ende ist. Die Schwierigkeit liegt schon in dem begründet, was bereits früher, bei der Kritik der theoretischen Vernunft, hervorgehoben wurde: daß immer nur verhältnismäßig wenig Menschen fähig sind, Ideen zu fassen; und gerade die wichtigsten ethischen Ideen, wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Treue, auch Tugend selbst, gehören zu den schwierigsten und zu denen, die am weitesten in eine unendliche transzendente Ferne hinauszuweisen scheinen. Aber selbst da, wo man wohl imstande ist, Ideen zu fassen und ihnen nachzugehen, unterliegt man der Schwierigkeit, die mit dem Wesen der Idee unweigerlich und immer verknüpft ist: daß man wohl die Richtungslinie, welche sie anzeigt, verfolgen, sie selbst aber nicht erreichen kann. Daher gibt es kein Tun und Bestreben der Menschen, das als unbedingt, absolut ethisch zu bestimmen wäre — es gibt nur solche Handlungen, von denen dies annäherungsweise gilt; daher gibt es, so paradox dies zunächst auch klingt, keine ethischen Gesetze, wenigstens keine besonderen, mannigfaltigen Gesetze. Denn jedes, das wir aufstellen und das mehr enthält als jenen allgemeinen Charakter alles Ethischen, wie er in der Kantischen Formel zum Ausdruck kommt, kann

sich dem Charakter des Gesetzmäßigen zwar mehr oder weniger annähern, ihn aber nie mit unbedingter Sicherheit erreichen, darum auch nie unbedingte Gültigkeit erlangen. Selbst anscheinend so sichere ethische Gesetze, wie die „Du sollst nicht töten", „Du sollst die Wahrheit sprechen" sind in Wirklichkeit keine Sittengesetze; denn sie erleiden zahlreiche Ausnahmen, es gibt Fälle, wo es sittliche Pflicht ist zu töten, die Wahrheit nicht zu sprechen usw. Dessen ungeachtet sind natürlich alle diese speziellen sittlichen Gesetze nicht wertlos: sie sind gewissermaßen praktische Wegweiser, an denen das sittliche Streben bei seinen ersten Schritten sich orientieren kann, ehe es die Wegrichtung ins Auge faßt, welche durch die Idee selbst, und zuhöchst durch die Einheit der reinen Vernunft, gewiesen wird. Jedenfalls konnte Kant also in diesem Sinne mit Recht sagen: Sittlichkeit ist Gesetzlichkeit ohne Gesetz; d. h. ohne bestimmtes Gesetz.

Man kann ebendasselbe Ergebnis noch von einigen anderen Seiten her beleuchten und der obersten Norm alles Sittlichen noch einige andere Formulierungen geben. Alle Grundsätze oder Imperative der Glückseligkeit zielen ab auf gewisse zu erreichende Zwecke, deren letzter, höchster oder Endzweck eben die Glückseligkeit ist. Man fordert Mäßigkeit, um die Gesundheit zu erhalten und zu befestigen, man befolgt gewisse Maximen der Lebensklugheit, um sein soziales Fortkommen und Emporsteigen zu erleichtern, man ist wohltätig, um Ansehen unter den Menschen zu erwerben oder die Gunst der Gottheit sich zu sichern usw. Von allen solchen Zwecken ist bei den Imperativen der Sittlichkeit nicht die Rede. Für sie alle gibt es nur einen gemeinsamen Zweck: die Ideen fortschreitend zu realisieren, die Einheit der Vernunft im Leben der Menschheit zu verwirklichen. Wie die reine Vernunft die höchste Bedingnis, so ist sie also auch der höchste Zweck alles Seienden für die Wesen, die sich Zwecke setzen können, nämlich für handelnde Menschen. Da nun die reine Vernunft nur in der Menschenwelt zur Erscheinung

kommt, so ist der Geist der Menschheit und jeder einzelne Mensch, insoweit er an ihm Anteil hat, also insoweit er reines Vernunftwesen ist, der höchste Zweck, den es in der Wirklichkeit gibt, der Endzweck oder letzte Zweck, der also seinerseits nicht mehr zum Mittel werden kann und darf. Alles in der Welt, alle Dinge, auch der Mensch, insoweit er ein Ding unter Dingen, ein physisch-leibliches Naturwesen ist, kann nicht nur Zweck, sondern ebensogut Mittel sein — nur der Mensch, als reines Vernunftwesen, darf nie Mittel, kann immer nur, seinem Wesen entsprechend, Selbstzweck sein. Darum kann man die oberste Norm alles Sittlichen auch so aussprechen: Handle so, daß du in all deinem Handeln den Geist der Menschheit achtest; oder: Handle so, daß du in all deinem Handeln den Menschen (als reines Vernunftwesen) niemals als Mittel zum Zweck, sondern stets nur als Selbstzweck betrachtest.

Da die Glückseligkeitsimperative immer auf bestimmte Zwecke abzielen, so sind sie auch von diesen abhängig, durch sie bedingt — fallen also die Zwecke fort, so entfallen damit auch die mit ihnen verknüpften Grundsätze des Handelns. Darum sind alle Imperative der Glückseligkeit hypothetisch, mag dies nun ausdrücklich ausgesprochen sein oder nicht, z. B. du sollst deinen Mitmenschen gegenüber zuvorkommend sein, wenn du ihr Vertrauen erwerben willst, wenn du glaubst, daß dies zum Glück des Lebens notwendig ist. — Anders dagegen ist es mit den sittlichen Imperativen. Sie gelten schlechthin, sie würden — das empfindet schon der einfachste Mensch — ihren ganzen Wert und ihre Würde einbüßen, wenn man sie an irgendeine Bedingung knüpfen wollte. Zudem — wie könnte etwas allgemeingültiges Gesetz sein, wenn es erst unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen gelten sollte? Endlich aber bedeutet ja ein jeder Imperativ der Sittlichkeit nichts anderes als ein Sollen, das eine menschliche Handlung einordnen will in die Einheit der reinen Vernunft. Wie aber könnte diese erst irgend einer Voraussetzung oder Bedingung unterliegen, die doch das letzte Geheimnis alles Wirklichen ausmacht? Und

wie könnte die reine Vernunft selbst irgendwie bedingt sein, da sie selbst das höchste Bedingende, und die Kategorie „bedingt" und „bedingend" (Ursache und Wirkung) nur eine unter ihren Funktionen ist? Sind also die Imperative der Glückseligkeit immer bedingt, hypothetisch, so gelten die Imperative der Sittlichkeit ohne jede Voraussetzung oder Bedingung, bei ihnen gibt es kein „wenn" und kein „aber", ihr Sollen gilt schlechthin, unbeschränkt, kategorisch. Es ist also ein wesentliches Kennzeichen eines Imperativs der Sittlichkeit, daß er niemals ein hypothetischer, sondern immer ein kategorischer Imperativ ist. —

Die Imperative der Glückseligkeit unterscheiden sich ferner auch dadurch von den Imperativen der Sittlichkeit, daß die ersteren uns leicht bereitwillig finden, ihnen zu folgen, während die letzteren meist einem gewissen Widerstande in unserem Bewußtsein begegnen, einem Widerstande, der eben herstammt von dem jedem Menschen „natürlichen" Streben nach Glückseligkeit, wenn und soweit dieses den Imperativen der Sittlichkeit sich entgegensetzt oder entgegenzusetzen scheint. „Natürlich" nennen wir mit Recht dieses Streben nach Glückseligkeit, da es eben dem Wesen des Menschen ganz entspricht, soweit er der Welt des Objektiven, der Natur, angehört. Daher sind wir den Imperativen der Glückseligkeit wie von selbst zugeneigt, während die Imperative der Sittlichkeit uns nötigen, uns zwingen zu wollen scheinen — entgegen unserer „Natur". Folgen wir also den ersteren, so tun wir es aus Neigung, folgen wir dagegen den letzteren, so tun wir es aus einer gewissen Nötigung oder Verpflichtung, oder aus Pflicht; was also aus dem vollen Bewußtsein dieser Verpflichtung entspringt, ist im einzelnen die pflichtmäßige Handlung, im allgemeinen die pflichtmäßige Gesinnung. Und es ist unumgänglich, daß die sittliche Handlung und der ihr entsprechende Imperativ von dem vollen Bewußtsein einer solchen Verpflichtung begleitet werden. Ist das nicht der Fall, oder ist gar zu erkennen, daß bloß die Neigung im Spiel ist, so ist damit das Sittliche als solches aufgehoben. Es genügt also nicht, daß eine Handlung der Pflicht

entspricht, daß sie pflichtgemäß ist — sie muß auch aus Pflicht allein und nur um der Pflicht willen geschehen. Es gibt zahlreiche Fälle, die zwar der ersten, aber nicht der zweiten Bedingung entsprechen, darum auch nicht sittlich sind. Ein Krämer z. B., der seine Kunden nicht übervorteilt, handelt zweifellos pflichtgemäß; tut er es aber nur deshalb, weil er glaubt, so am besten zu fahren und seine Kundschaft auf diese Weise am sichersten zu erweitern, so handelt er nicht aus Pflicht, also auch nicht sittlich.

Es gibt viele Fälle, wo es sehr schwer ist, beide so durchaus gegensätzlichen Arten des Handelns klar zu unterscheiden, und namentlich das Handeln aus Pflicht von dem Handeln aus Neigung deutlich abzugrenzen, wird oft nur dem gereiftesten sittlichen Urteil möglich sein. Man denke sich z. B. einen Menschen, der aus Neigung außerordentlich wohltätig ist, aus Neigung, weil es ihm ungemeine Freude macht, auch die Freude auf dem Gesichte des anderen zu lesen, weil er sein eigenes Wohlbefinden gesteigert sieht, wenn ihm die Dankbarkeit aus den Blicken eines Menschen entgegen leuchtet. Wir werden eine solche Charakteranlage gewiß nicht gering bewerten, wir werden sie schön, liebenswert finden, aber ein Prädikat kommt ihr nicht zu: sittlich. Denn nicht um der Pflicht der Wohltätigkeit willen sind hier Wohltaten gespendet, sondern aus Neigung, nicht in Unterwerfung unter das strenge Sittlichkeitsgebot, sondern aus einem rein natürlichen Antriebe. Gewiß kann beides, Neigung und Pflicht, sich vereinigen, und auf den höheren Stufen sittlicher Entwickelung wird beides vereinigt; aber des eigentlich sittlichen Charakters meiner Handlungen bin ich mir doch erst dann sicher bewußt, wenn ich sie vollziehe nicht nur ohne Neigung, sondern selbst gegen die Neigung. Erst wenn alle Neigungen, überhaupt alle Antriebe, welche das eigene Wohl und Glück bezwecken, gänzlich zurückgetreten sind, ja, wenn das Glückseligkeitsstreben sich einer Handlung in heftigster Weise entgegenstemmt, und diese dennoch vollzogen wird, im Aufblick zu dem Gesetz, das sie mit Strenge befiehlt — dann erst feiert die moralische Natur des Menschen ihre eigentlichen Triumphe.

Darum beruht es zum Teil auf einem Mißverstehen der Kantischen Meinung, wenn Schiller, der ja sonst ein so überzeugter und begeisterter Anhänger der Kantischen Ethik war, sie da angreifen, ja verspotten zu müssen, meint, wo es sich um die scharfe Entgegensetzung von Pflicht und Neigung handelt; wie in dem bekannten Distichon:

Gerne dient' ich dem Freund, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so reut es mich fast, daß ich so tugendhaft bin.
Da ist weiter kein Rat, du mußt lernen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Aber Abscheu ist nichts als negative Neigung und hat so wenig wie deren Position mit der Pflicht etwas zu tun. Was Kant unter pflichtmäßigem Handeln aus Pflicht verstanden hat, kommt in einem anderen Distichon Schillers rein zum Ausdruck, in der Votivtafel für die dreihundert Spartiaten, die unter ihrem König Leonidas bei Thermopylä den Heldentod starben. Zwar waren sie zunächst gehorsam dem Gesetz ihres Staates, aber ebenso auch gehorsam dem ethischen Gesetz, das, als eine unbedingte Nötigung und Verpflichtung, sie zwang, ihr eigenes Glück, die Erhaltung ihres Daseins für nichts zu achten, da es galt, Vaterland und Heimat, ja die ganze Kultur, vor dem Ansturm der Barbaren zu retten:

Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest
Uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl.

Daß die Pflicht und die pflichtmäßige Gesinnung das ganze Heer der Neigungen wie der natürlichen Antriebe streng von sich ausschließt, bekundet sich, auch ohne besondere Überlegung, schon im Gefühl eines jeden Menschen. Alles, was unser Glück befördert, oder doch zu befördern scheint, erweckt in uns das Gefühl der Zuneigung, im höheren Grade der Hingebung, endlich das der Liebe. Nur an die sittliche Pflicht und das Pflichtbewußtsein reichen alle diese Gefühle und Affekte nicht heran, sie können, wenn sie wahr und echt sind, immer nur von einer Art des Gefühls begleitet

sein: dem der Achtung; und außerhalb der Sphäre des Sittlichen gibt es nichts, was dieses eine einzigartige Gefühl hervorrufen könnte, so daß man auch an ihm wiederum ein Kennzeichen für das wahrhaft Sittliche besitzt. Dieses Gefühl der Achtung ist so tief in der menschlichen Natur begründet, daß selbst der gemeinste Verbrecher es unwiderstehlich zum Ausdruck bringt, wenn ihm ein Beispiel wahrhaft sittlicher Größe entgegentritt.

Das Sittengesetz und die Pflicht nehmen also einen Standpunkt von solcher Erhabenheit ein, daß ihnen schlechterdings nichts verglichen werden kann. Und Kant selbst, der nüchterne kritische Denker, weiß nur in überschwenglichen Ausrufen diese Erhabenheit zum Ausdruck zu bringen. Aber es ist auch nur das Sittengesetz und die Pflicht, es sind nur die großen Gesichtspunkte des sittlichen Lebens, die seiner sonst so ruhig-gleichmäßigen Darstellungsweise diese feierlichen Töne entlocken. So apostrophiert er die Pflicht: „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ —

Noch bleibt ein wesentlicher Gesichtspunkt übrig, um die Analyse des Sittlichen zu vollenden. Wenn das Bewußtsein der Nötigung und Verpflichtung für das sittliche Handeln unumgänglich ist — woher kommt es denn, muß man fragen, daß diese Nötigung, dieser Zwang des Sittengesetzes, das Unterwerfung von uns verlangt, uns nicht drückend erscheint, nicht wie ein Joch, das

wir gern abschütteln möchten? Ein Zwang, der uns irgendwie von außen, von Dingen und Verhältnissen oder von anderen Menschen auferlegt wird, erregt nicht nur unseren heftigsten Widerstand, sondern auch unseren Unwillen, und selbst dann, wenn wir nicht durch unsere Handlungen dagegen reagieren wollen oder können, reagieren wir doch dagegen in unserem Bewußtsein. Bei dem Zwang dagegen, den das Sittengesetz ausübt, zeigt sich das Merkwürdige, daß es, auch wenn ihm tatsächlich Widerstand geleistet wird, doch im Bewußtsein nirgendwo Widerstand erfährt, ja daß es jeden, auch den durch seine Handlungen ihm Widerstrebenden, zur Achtung und Ehrfurcht nötigt, wenn er es auch nicht eingesteht. „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. ... Achtung ist ein Tribut, den wir dem (moralischen) Verdienste nicht verweigern können; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden."

Der Grund dafür, daß wir dieser starken Nötigung durch das Sittengesetz nicht nur innerlich keinen Widerstand leisten, sondern ihm Achtung entgegenbringen, kann nur darin liegen, daß dieses Gesetz uns nicht von außen, sondern durch uns selbst auferlegt ist. Ein Gesetz, das ein fremder Wille uns auferlegt, knechtet uns, hier aber handelt es sich um die Gesetzgebung des eigenen Willens — oder, wie Kant sagt, nicht um Heteronomie, sondern um Autonomie des Willens. Denn es ist ja die Vernunft, an der auch wir Anteil haben, welche die sittlichen Gebote aus sich erzeugt. Darum ist auch das Gefühl der Achtung für das Sittliche bewegter Art, das uns zugleich demütigt und erhebt: demütigt, weil Sittengesetz und Pflicht durch ihre Überlegenheit alle unsere Eigenliebe zu Boden drücken, erhebt, weil eben dasselbe Sitten-

gesetz doch auch wieder nur als die Forderung unserer Vernunft, unseres eigenen Innern, unseres besseren Selbst sich darstellt.

So wenig haben wir darum beim wahren sittlichen Handeln das Bewußtsein eines knechtenden Zwanges, daß wir diesen grade den Glückseligkeitsmotiven zuschreiben, hingegen erst beim sittlichen Handeln der Freiheit uns bewußt werden. So fühlt der Hungernde die Unfreiheit, den knechtenden Zwang jener Naturgewalt, die ihn antreibt, dem andern hungernden Menschen das letzte Stück Brot zu entreißen, um das eigene Leben zu erhalten und zu fördern — der sittliche Mensch aber, als freies Vernunftwesen, reißt sich los von diesem Zwang der Begierde, er geht lieber selbst unter, als daß er den anderen gewaltsam ins Verderben stößt, er erhebt sich also über allen Zwang des Glückseligkeitsstrebens im Bewußtsein der Freiheit. Sittliches Handeln also ist immer auch freies Handeln oder ein Handeln im Bewußtsein der Freiheit.

Demnach könnte nun die oberste Norm alles Sittlichen in einer Reihe von Imperativen ausgesprochen werden, deren jeder ein charakteristisches und unterscheidendes Kennzeichen des Sittlichen zum Ausdruck bringt:

Handle nicht unter dunklen oder halbbewußten Antrieben (Trieben, Instinkten usw.), sondern unter der Inspiration klarer Erkenntnisse; d. h. handle nach Grundsätzen. —

Handle nach solchen Grundsätzen, die nicht aus der Erfahrung geschöpft (a posteriori), sondern aller Erfahrung vorausgehend (a priori), also nicht Regeln von beschränkter, sondern Gesetze von allgemeiner und notwendiger Geltung sind.

Handle darum so, daß du jederzeit wollen kannst, der Grundsatz, welcher dich im einzelnen Falle leitete, möge zum allgemeinen Gesetz für die ganze Menschheit werden.

Handle nach Grundsätzen, welche den Charakter eines kategorischen Imperativs haben.

Handle im Bewußtsein einer Verpflichtung, aus Pflicht und um der Pflicht willen.

Handle rein vernunftgemäß, unter dem Antriebe lediglich der reinen Vernunft.

Handle rein menschlich, aus dem Gemeinbewußtsein der ganzen Menschheit heraus.

Handle so, daß du den Menschen (als reines Vernunftwesen) nie als Mittel zum Zweck, sondern stets nur als Selbstzweck betrachtest.

Handle mit dem Gefühl der Achtung für die Würde und Erhabenheit des Sittengesetzes und damit auch der menschlichen Natur.

Handle nach Ideen.

Handle im Bewußtsein der Freiheit.

Alle diese Formulierungen sind nur verschiedenartige Ausdrucksformen für die eine oberste Norm aller Sittlichkeit, und sie alle deuten von verschiedenen Seiten und durch mannigfache Umschreibungen nur hin auf die neue Einsicht, die in der Kantischen Ethik zum ersten Male hervortritt: Vom Wesen des Ethischen gehört nichts der Welt des Objektiven, der Natur, alles der reinen Subjektivität, der reinen Vernunft an.

* * *

Dieses Ergebnis der Kantischen Analyse würde einer weiteren Rechtfertigung und Begründung nicht mehr bedürfen, gäbe es darin nicht einen Begriff, der zu besonderen Schwierigkeiten führt, einen Begriff, der zugleich das tiefste Problem aller Ethik in sich schließt: den der Freiheit.

Die letzte Formulierung für die oberste Norm alles Sittlichen lautet: Handle im Bewußtsein der Freiheit. Daß es ein solches Bewußtsein der Freiheit gibt, ist eine einfache Tatsache, die von niemandem bestritten werden kann. Aber es fragt sich: ist dieses Bewußtsein in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, spricht unsere innere Stimme wahr, d. h. sind wir im sittlichen Handeln

tatsächlich frei — oder täuschen wir uns, geschieht es nur vermöge einer schwer begreiflichen Illusion, daß wir uns als frei empfinden, ohne es doch zu sein? So viele Anhänger die letztere Ansicht auch zählt — mit dem Standpunkt Kants ist sie gänzlich unvereinbar. Denn die Sittlichkeit steht und fällt ja grade mit der Möglichkeit, den Glückseligkeitsantrieben oder den Glückseligkeitsimperativen, die kausal den Willen so stark zwingen, *nicht* zu folgen, sondern die ganz entgegengesetzten Imperative der Sittlichkeit zu wählen. Alle Wesen werden durch und durch beherrscht von dem Verlangen, das eigene Wohl, das eigene Glück zu fördern, alle werden dadurch gebändigt und gefesselt und sind so, wie bewußt sie auch handeln mögen, nur willenlose Glieder in der ehernen Kausalkette der Natur — nur der Mensch, als reines Vernunftwesen, kann sich von dieser Kette losreißen und vermag es, indem er sittlich handelt, frei zu sein. Daß sittliches Handeln freies Handeln tatsächlich *ist* — nicht bloß als solches erscheint —, ist also für Kant nicht bloß eine unter vielen, sondern die *höchste*, Ausdrucksform für das Wesen des Sittlichen, so sehr die höchste, daß Sittlichkeit und Freiheit ihm direkt zu identischen Begriffen werden.

Wie aber soll ich mir diese Tatsache der Freiheit erklären? Und wie kann ich es mir vorstellig machen, daß derselbe Mensch, der als Naturwesen, gleich allen Dingen, der Notwendigkeit der Natur unterworfen, also unfrei ist, als Vernunftwesen dennoch frei sein und handeln könne? Von vornherein muß ich mich freilich dabei bescheiden, nur allenfalls die *Möglichkeit* von alledem aufweisen, nur bestenfalls zeigen zu können, wie das alles widerspruchslos zu *denken* sei — denn *erkennen* kann ich die Freiheit nicht, so wenig wie irgendeine andere Idee, dieses Resultat der Kritik der theoretischen Vernunft bleibt natürlich unangetastet.

Die Möglichkeit nun, daß die reine Vernunft selbst durch nichts bedingt, ursachlos, also *frei* sei, *diese* Möglichkeit kann ich mir verhältnismäßig leicht nach den Ergebnissen der Vernunftkritik plausibel machen. Denn wenn Raum und Zeit, wenn die Kategorien die Formen sind, in denen und durch welche die reine Ver-

nunft die Naturerscheinungen, die ganze Welt des Objektiven ordnet und formt — kann sie selbst dann auch wohl dieser Formung und Ordnung unterworfen, muß sie selbst nicht erhaben über Raum und Zeit, erhaben über die Kategorien, also auch über Ursache und Wirkung, d. h. frei sein? Über das Wie dieser Freiheit können wir freilich nichts Näheres aussagen, es bleibt dabei, daß wir Freiheit nicht erkennen können — erkennbar ist nur die Welt der Erscheinungen, die sinnlich erfahrbare (empirische) Welt, dagegen gehört die (mögliche) Freiheit einer Welt an, die höchstens noch denkbar, vorstellbar, nur allgemein für den menschlichen Intellekt noch faßbar oder intelligibel ist. —

Weit größere Schwierigkeiten aber stellen sich nun der Frage entgegen, wie es möglich und zu denken sei, daß der einzelne Mensch unfrei und frei zugleich ist. Auch der Mensch gehört ja der empirischen erfahrbaren Welt an, ist ein Naturwesen, dem Kausalgesetz wie alle anderen Naturerscheinungen unterworfen, also auch unfrei; zugleich aber soll er nun, als Vernunftwesen, einer anderen intelligiblen Welt angehören und frei sein. Wie ist das möglich und vorstellbar?

Wenn wir von der Unfreiheit des Menschen sprechen, so haben wir nicht bloß die einzelnen Handlungen im Auge, welche durch nächstliegende Ursachen bedingt sind, z. B. das Erreichen eines ehrgeizigen Planes durch zufällige äußere Umstände, die Mittel und Kräfte, die zu Gebote stehen usw. — wir gehen viel weiter, wir meinen, daß der Mensch im Ganzen beim Handeln immer schon durch und durch unfrei ist, daß schon, wenn er einen Entschluß faßt, er nur einem notwendigen Impulse gehorcht, der durch tausendfache Ursachen nach allen Seiten bedingt ist. So ist nicht nur das einzelne Willensmotiv, sondern die ganze Willensrichtung z. B. bedingt durch überlieferte Meinungen, diese wiederum durch bestimmte Einflüsse der Erziehung und Bildung, der Vererbung usw., diese ihrerseits durch Rassenunterschiede, klimatische Einflüsse u. dgl., welche weiterhin kausal abhängen von allgemeinen Gesetzen des animalischen Lebens, die wiederum bedingt sind durch tellurische

Ursachen, durch Gesetze der Erdformation, der Planetenbildung usf. In der Tat hat unter diesem Gesichtspunkte der Mensch gar kein Recht, für sich den Vorzug der Freiheit in Anspruch zu nehmen. Jede seiner Handlungen, jeder Entschluß, ja jede erste leise Gedankenregung, die einen solchen Entschluß vorbereitet, sind eine notwendige Folge seines Charakters, der wiederum ein Produkt zahlreicher Ursachen ist. Wer den Charakter eines Menschen vollständig zu durchschauen vermöchte, könnte also auch die ganze Folge der daraus entspringenden Handlungen genau vorausbestimmen. Wer z. B. den Charakter Macbeths kennt, weiß ganz genau, daß er unter gegebenen Umständen, bei einer günstigen Konstellation, unfehlbar zum Mörder wird, um seinem Ehrgeiz Genüge zu leisten. So könnte ein Herzenskündiger, der alle die unendlich komplizierten Erscheinungsformen eines Charakters völlig in ihrer Einheit zu durchdringen vermöchte, dessen Entwickelung ebenso genau vorausberechnen, wie der Astronom die Bahn des Planeten. Wo gäbe es also hier eine Freiheit? Ebensogut, bemerkt Spinoza sarkastisch, könnte der Pfeil sagen, er fliege aus freiem Antriebe, da sein Flug doch nur die proportionale Wirkung der Kraft ist, mit welcher die Sehne des Bogens geschnellt wurde, und der Elastizitätsgesetze, denen diese hierbei folgte.

So viel ist also zweifellos gewiß: Insoweit der Mensch der Welt des Objektiven angehört, eine unter ihren vielen endlichen und begrenzten Erscheinungen, ein Ding unter Dingen ist, insoweit kann er ebensowenig sich Freiheit zuschreiben, als alle anderen Dinge; und ebenso ist der Charakter des Menschen, der in den Weltlauf verflochten ist, der in Entschlüssen und Taten zur Erscheinung kommt, den wir durch Erfahrung kennen lernen können, mit einem Worte der empirische Charakter ist gänzlich unfrei, in die Kausalkette unweigerlich eingeschlossen. Aber neben und über der Welt des Objektiven gibt es nach der Kantischen Vernunftkritik, als die Wahrheit von jener, die Welt des Subjektiven, die reine Subjektivität oder reine Vernunft, sie, die ja Notwendigkeit, Kausalität, ja Objektivität überhaupt erst möglich macht, sie,

die ja die Unfreiheit in die Welt der objektiven Erscheinungen erst hineinbringt, selbst also dieser Unfreiheit irgendwie entrückt, demnach frei sein muß. Und da nun jeder Mensch an dieser Welt der reinen Subjektivität oder reinen Vernunft Anteil hat, so können, ja müssen wir uns vorstellen, daß sein Wesen in jenem empirischen Charakter nicht erschöpft ist, daß er noch einen — freilich unerkennbaren — intelligiblen Charakter besitzen muß, vermöge dessen er der Unfreiheit entrückt, in diesem Sinne also frei ist. Dann könnten wir uns das Verhältnis beider nur so vorstellen, daß der intelligible Charakter des Menschen die unerkennbare geheimnisvolle Wurzel des empirischen ist: der intelligible Charakter könnte also unendlich viele verschiedene empirische Charaktere frei aus sich erzeugen; ist aber einer von diesen wirklich geworden, so folgen alle Handlungen des Menschen aus ihm mit der unerbittlichen Notwendigkeit der Natur.

Daß diese tiefsinnige Lehre vom intelligiblen Charakter — für Schopenhauer ist sie neben der Lehre von Raum und Zeit der schönste Edelstein in der Krone des Kantischen Ruhmes — keine bloße Fiktion ist, beweist ein Blick auf das wirkliche Leben. Jeder empfindet beim Handeln die Gewalt des Kausalgesetzes, die ihn ebenso vorwärts treibt, wie der in den Fluß geworfene Stein von den Wellen unerbittlich fortgerissen wird — und doch fühlt er sich gleichzeitig als frei, er meint, auch anders handeln zu können; oder um Kantisch zu reden: seine empirische Charakteranlage treibt ihn mit unerbittlicher Naturgewalt vorwärts, und doch, von der Welt der reinen Subjektivität, vom intelligiblen Charakter, dem unerforschlichen Ursprung seines Wesens her weht ihn der Odem der Freiheit an. Es gibt für diesen Zusammenhang des empirischen und intelligiblen Charakters keinen augenscheinlicheren Beweis als die Tatsache der Reue und des Gewissens. Die Reue entspringt ja doch lediglich daraus, daß erst nach geschehener Tat die Freiheit ganz zum Bewußtsein kommt, die vorher, unter der Einwirkung der Naturkausalität, gar nicht oder nur leise bemerkbar war. Und die Höllenqualen, welche auf diese Weise entstehen, be-

ruhen darauf, daß das Gewissen dem Menschen zuruft: diese deine Tat ist ein genaues Abbild deiner selbst, sie folgte mit Naturnotwendigkeit aus deinem (empirischen) Charakter, und unter gegebenen Bedingungen würdest du nicht anders handeln; und doch könntest du anders handeln, wenn du deinen Charakter umwandeltest, der in seinen tiefsten Wurzeln, als intelligibler Charakter, frei ist. Das Gewissen sagt dem Verbrecher, was Goethe im orphischen Urwort ausspricht:

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten;
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Aber, fügt es hinzu, du hättest eben anders antreten, durch eine völlige Neuschöpfung deines Charakters den schlimmen Taten vorbeugen können. Freilich diese völlige Umwandlung des empirischen Charakters durch den intelligiblen, die sittliche Wiedergeburt des einzelnen Menschen, ist wohl das Schwierigste, was es gibt, so schwierig, daß Augustinus sie ohne göttliche Hilfe für gradezu unmöglich erklärt. Eben aus dieser Einsicht, einerseits in die Verderbnis des eigenen (empirischen) Charakters, andererseits in die Schwierigkeit, die fast der Unmöglichkeit gleichkommt, ihn durch eine Tat der Freiheit vom intelligiblen Charakter her völlig umzuwandlen, aus der Einsicht in diesen Zwiespalt entsteht jene Verzweiflung, der so viele von Gewissensqualen Gefolterte erliegen. —

Somit ist wenigstens die Möglichkeit der Freiheit dargetan, d. h. es sind die Widersprüche aus dem Wege geräumt, in welche die Vorstellung „Der Mensch ist frei" unsere Vernunft verwickelt, und es ist gezeigt worden, in welcher Weise die menschliche Freiheit, wenn es dergleichen gibt, gedacht werden kann und gedacht werden muß. Daß es aber nun eine menschliche Freiheit wirklich gibt, dafür haben wir nur einen zwingenden Beweisgrund: die Tatsache des sittlichen Handelns. Nur im sittlichen Handeln und durch dasselbe werden wir uns unserer Freiheit bewußt. Würden die Menschen bloß ihren Instinkten und Neigungen folgen, würde ihr Streben, wie das aller Naturwesen, ausschließlich das eigene Wohl, in letzter Instanz also die Glück-

seligkeit, im Auge haben, so würde auch der Gedanke an eine Freiheit nie haben entstehen können. Wer den Imperativen der Glückseligkeit folgt, wem, wie etwa Macbeth, eine starke Neigung oder Leidenschaft (hier also die Ehr- und Herrschsucht) den Weg zum vermeintlichen Glücke zeigt, der wird unwiderstehlich von einer Tat zur andern weitergetrieben, so gut wie von der Schwerkraft der den Berg herabrollende Felsblock, der eiligst herabstürzt, bald sich überschlägt, nun zerstörend wirkt, dann selbst zertrümmert wird, bis er völlig vernichtet ins Tal sinkt. Indem wir aber und soweit wir sittlich handeln, geschieht es stets im Bewußtsein der Freiheit, fühlen wir uns als freie Wesen, weil wir dem unwiderstehlichen selbstischen Glücksverlangen, wovon alles Seiende beherrscht wird, uns zu entziehen imstande sind, weil wir nicht die Handlungsweise wählen, die unserer Neigung entspricht, sondern die, welche das Sittengesetz befiehlt.

Sonach ist die Freiheit zwar für die theoretische Vernunft „nur" eine Idee, sie gibt nicht die Vorstellung von etwas Wirklichem, und sie selbst ist auch unerkennbar; für die praktische Vernunft dagegen ist sie etwas Wirkliches, denn — wie es die deutsche Sprache schon mit großer Feinheit ausdrückt — sie wirkt eben, nämlich überall da, wo sittlich gehandelt wird. Die Idee der Freiheit hat also, wie Kant sich ausdrückt, zwar keine theoretische, wohl aber praktische Realität. Die theoretische Vernunft kann keine Idee als etwas Wirkliches anerkennen, die praktische Vernunft aber, wenigstens insoweit aus ihr die sittliche Gesetzgebung entspringt, kann ohne die Idee der Freiheit gar nicht bestehen, sie fordert, daß Freiheit wirklich sei, oder, wie Kant sich ausdrückt, Freiheit ist ein Postulat (eine notwendige Forderung) der praktischen Vernunft.

So zeigt sich auch hier wieder, was bereits in der Kritik der theoretischen Vernunft zutage trat: daß der letzteren die praktische Vernunft überlegen ist, oder, wie Kant sich ausdrückt, daß die praktische Vernunft gegenüber der theoretischen den Primat hat. Für beide sind die Ideen das Höchste, aber für die theoretische

Vernunft liegen sie am Rande des Gesichtskreises und sind nicht erreichbar — für die praktische Vernunft aber sind sie durchaus etwas Wirkliches, ja im Grunde das allein Wirkliche. Die praktische Vernunft nötigt also der theoretischen Vernunft die Ideen eigentlich erst auf, diese kann sie nicht erkennen und ist doch genötigt, sie wenigstens anzuerkennen. So ist überhaupt die Sphäre der Praxis umfassender als die der Theorie, das Tun oft größer als das Erkennen, der Wille dem Verstande überlegen.

* * *

Auch die Ethik Kants ist also, ganz ebenso wie seine Erkenntnislehre, in ihren Ergebnissen bestimmt durch die scharfe kritische Scheidung der reinen Subjektivität von der Welt des Objektiven, der reinen Vernunft von der Natur. Der Mensch aber ist beiden Sphären des Wirklichen angehörig, also ein Bürger zweier Welten, in jeder von beiden verhält er sich nicht nur verschieden, sondern ganz entgegengesetzt, unterliegt entgegengesetzten Bedingungen, entfaltet entgegengesetzte Seiten seines Wesens. So ist er als Mitbürger des Reiches der Natur ganz und gar unfrei, abhängig und bedingt, der harten Notwendigkeit unterworfen, in die Kette der Kausalverknüpfung verflochten, insoweit er aber der intelligiblen Welt der reinen Vernunft angehört, ist er aller Notwendigkeit entrückt, unbedingt und frei; dort empfängt er alle Gesetze von einer fremden Gewalt, hier gibt er die Gesetze sich selbst, ist autonom; dort ist die Erfahrung die Quelle der Wahrheit, während die Ideen die Quelle täuschenden Scheins sind, hier dagegen ist es umgekehrt: die Ideen geben allein Wahrheit, während die Erfahrung ihn nur betrügen kann; als Naturwesen kennt er nur das Streben nach Glück, welches mit Sittlichkeit nichts zu tun hat, als intelligibles Wesen nur das Streben nach Sittlichkeit, welches alles Glücksverlangen von sich ausschließt, im ersten Falle ist all sein Streben ein Mögen, eine bloße Neigung, die ihn bald dahin, bald dorthin zieht, im zweiten Falle ein Sollen, das ihn unbedingt (kategorisch) in einer Richtung verpflichtet; dort wird er bestimmt durch zahl-

reiche Grundsätze und Regeln, d. h. Normen, die aus der Erfahrung entlehnt sind, darum nur bedingt gelten, hier dagegen durch das eine, aller Erfahrung vorausgehende, darum unbedingt geltende Sittengesetz, dem, als dem unbedingt Erhabenen und Majestätischen, er mit Achtung und Ehrfurcht sich unterwirft.

Wäre nun dieser schroffe Gegensatz und Zwiespalt nichts weiter als das Fazit der Untersuchung, das als Tatsache lediglich zu registrieren und hinzunehmen wäre, so würde hier das Geschäft der Vernunftkritik beendet sein. Allein diese Tatsache wird auch gewußt, sie reflektiert sich im Bewußtsein, nicht sowohl im empirischen als im reinen Bewußtsein, in der reinen Vernunft, von wo aus erst in jenes ein Widerschein davon fällt. Im empirischen Bewußtsein tritt dieser Zwiespalt immer nur im einzelnen Falle hervor, so oft nämlich, als Neigung und Glücksverlangen uns nach der einen, Pflicht und Sittengesetz nach der anderen Seite ziehen. Allein, wie der empirische Charakter überhaupt, so wurzelt ja auch dieser in ihm hervortretende Zwiespalt im intelligiblen Charakter. Die qualvollen Empfindungen, von denen auch das empirische Bewußtsein dieses Zwiespaltes schon begleitet wird, beruhen ja eben hierauf, daß uns, die wir gefesselt sind durch die harte Notwendigkeit der Natur, doch vom intelligiblen Charakter her der wunderbare Odem der Freiheit anweht; daß wir deutlich zu erkennen glauben: statt daß wir der harten Notwendigkeit der Natur nur mühsam und selten ein wenig Freiheit abringen, könnten wir ganz frei sein; statt daß wir nun froh sein dürfen, wenn wir den Weg der Sittlichkeit hin und wieder nicht ganz verfehlen, könnten wir ihn doch mit Sicherheit durchmessen; und statt daß wir mit allen Fasern unseres Wesens nach dem Glücke schmachten, sollten und müßten und könnten wir nach dem Sittlichen streben; statt daß wir verstrickt sind in die Welt des Objektiven, verloren an die Natur, könnten wir doch frei wandeln im Lichte der reinen Vernunft und in der Schönheit eines rein geistigen Lebens. Wir empfinden es deutlich (diese Empfindung ist ja mit dem Bewußtsein der Freiheit unzertrennlich verknüpft): der intelligible Charakter

hätte, indem er den empirischen erzeugte, ihn ebensogut von allem Bösen und allen Versuchungen loslösen können, in die er ihn jetzt verstrickte, er hatte, wie Herkules am Scheideweg, die freie Wahl, die eine oder die andere Richtung einzuschlagen. Warum, so fragen wir uns, mußte die Richtung auf das Böse, d. h. auf das dem Sittlichen Entgegengesetzte, eingeschlagen werden, und warum und wodurch kam das Böse und das Übel überhaupt in die Welt?

Und wenn es nun noch wenigstens so wäre, daß das Böse an Bedeutung hinter dem sittlich Guten weit zurück träte, ihm untergeordnet wäre! Aber es verhält sich grade umgekehrt. Nur im einzelnen Tun kann es, vielleicht!, geschehen, daß die Richtung auf das Gute die Oberhand gewinnt. Aber nicht auf die einzelne Tat kommt es ja an bei der sittlichen Beurteilung, sondern auf die Gesamtrichtung des Willens und auf die Grundsätze, die ihn leiten. Und da lehrt unzweideutig die Erfahrung: bei jedem Menschen haben den sittlichen Triebfedern gegenüber die egoistischen stets die Oberhand, gegenüber den Naturtrieben, den Neigungen, und dem übermächtigen Glückseligkeitsstreben erweist sich das sittliche Streben immer wieder als überaus schwach oder ganz ohnmächtig. Und so besteht alles tatsächliche sittliche Handeln schließlich nur darin, daß da und dort einmal das Sittengesetz mühsam den Sieg davonträgt; die ganze Richtung, die Tendenz des (empirischen) Charakters aber geht darauf, alles das zu tun, was in der Richtung des Glückseligkeitsstrebens liegt, und den Glückseligkeitsgrundsätzen die sittlichen durchaus unterzuordnen. So sind also die Menschen in ihrem innersten Wesen dem sittlich Guten abgewandt, also von Grund aus, radikal böse. Bei allen Menschen ist dies der Fall, mögen viele sich auch damit schmeicheln, daß sie gut seien, indem sie das Sittlichkeit nennen, was höchstens aus einer verfeinerten Selbstliebe entspringt. Gilt doch, wie Kant treffend bemerkt, unter den Menschen schon der als gut, welcher kein schlechter und selbstsüchtiger Mensch von der gewöhnlichen Art ist. — Mit anderen Worten, das Böse ist im Menschen ursprünglich vorhanden, es wurzelt mit allen Fasern im menschlichen Geiste,

ist unaustilgbar eingesenkt in seinen Charakter. Darum spricht Kant von dem radikal Bösen in der Menschennatur. Aus dem intelligiblen Charakter herstammend, ist es, wie dieser selbst, im letzten Grunde unerforschlich, ist eine Tat der Freiheit, die, wie alles, was zur Sphäre der Freiheit gehört, unserer Erkenntnis sich entzieht. Dieses radikal Böse ist gleichsam der dunkle Schatten, der die lichte Welt der reinen Vernunft und der Freiheit durchzieht — ein dunkler Schatten, geworfen von der Welt des Objektiven, der Natur. Und so erzeugt sich innerhalb der reinen Vernunft selbst, und damit auch im Bewußtsein aller sittlich Strebenden, das sehnende Verlangen, jenen dunklen Schatten zu verscheuchen, um im reinen, ungetrübten Lichte der Freiheit wandeln zu können, es erzeugt sich das Verlangen nach Erlösung, d. h. nach Loslösung vom Bösen — es ist das Thema der Religion. Diese ist also nur ein Folgeergebnis, ein Sondergebiet der Ethik, das auf deren allgemeinste Prinzipien sich gründet, und daraus folgt sogleich, daß unmöglich das Umgekehrte stattfinden, also niemals Ethik auf Religion sich gründen kann. Weil Religion sonach für Kant nur innerhalb der Grenzen der Ethik oder reinen praktischen Vernunft, allgemein also nur innerhalb der reinen Vernunft überhaupt, möglich ist, so hat er auch seine religionsphilosophische Hauptschrift so betitelt: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Aus der Ethik und innerhalb ihrer Grenzen kann also Religion entspringen — doch ist es keineswegs eine Notwendigkeit, daß dies geschieht. Wohl ist das radikal Böse notwendig mit dem Wesen der reinen Vernunft verknüpft, es ist, könnte man sagen, ein notwendiges Datum des intelligiblen Charakters; aber im empirischen Charakter ist das Bewußtsein hiervon bald mehr, bald weniger stark vorhanden, und ebenso verschieden ist dann natürlich das darauf sich gründende Erlösungsbedürfnis. Ganz fehlen kann freilich weder das eine noch das andere, aber es kann bei einzelnen Menschen von so geringer Stärke sein, daß es dem Nullpunkt nahe kommt. Menschen solcher Art haben wenig oder gar kein Bewußtsein vom

radikal Bösen, ja nur wenig Aufmerksamkeit für das Böse überhaupt — ihr Blick ist fest gerichtet auf das Gute, das erreichbar ist, auf die Idee sittlicher Vollkommenheit, die ein stetes Fortschreiten für den einzelnen Menschen verheißt, und sie bedürfen weder der Idee eines anderen Wesens über sich, um ihre Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.

Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß eine gewisse Notwendigkeit die Menschen zur Religion hinführt — eine Notwendigkeit, die daraus entspringt, daß eben das Böse, nicht beiläufig und vorübergehend, sondern unabtrennbar, wurzelhaft (radikal) der menschlichen Natur angehört, so daß daraus notwendig auch die verlangende Frage entspringt: wie ist es möglich, vom Bösen erlöst zu werden und zum Guten zu gelangen?

Offenbar kann dies nicht dadurch geschehen, daß ich einzelne Taten unterlasse, andere vollziehe, einzelne Grundsätze aufnehme und andere verwerfe. Vielmehr, wie die radikale Verderbnis auch nur durch eine Radikal-Kur beseitigt werden kann, so gibt es zur Erlösung nur einen Weg: daß ich das Verhältnis der Triebfedern und Grundsätze der Sittlichkeit zu denen der Selbstliebe und des Glückseligkeitsverlangens völlig umkehre, daß ich die letzteren den ersteren ebenso völlig unterordne, als vorher das Gegenteil der Fall war. Die Erlösung vom Bösen ist also nicht möglich auf dem Wege der Reformation, der allmählichen Umwandlung, sondern nur auf dem Wege der Revolution, der völligen Neuschöpfung des Charakters, die wiederum eine Tat der Freiheit ist, eine Tat des intelligiblen Charakters, der, wie er vorher die Richtung der Selbstliebe, der bloßen Neigungen, des Glückseligkeitsstrebens eingeschlagen hatte, so jetzt die der Pflicht, der Sittlichkeit, der Tugend nimmt. Erlösung vom Bösen heißt also nichts anderes, als eine moralische Neuschöpfung des eigenen Selbst vollziehen. Mit Recht spricht man daher von einer sittlichen „Wiedergeburt".

Hier handelt es sich nun um das schwierigste Werk, das ein Mensch vollbringen kann, und das gewaltige Ringen, das dabei stattfindet, die Zweifel und selbst die Verzweiflung, zu denen es

hinführt, die Qualen, die damit verbunden sind, alles das ist ja oft genug von den Dichtern, wie von den religiösen Aposteln und Propheten aller Zeiten und Völker erschütternd geschildert worden. Diese Qualen, die mit dem Werke der sittlichen Wiedergeburt verknüpft sind, entspringen vor allem daraus, daß jeder Anlauf zu weiterer sittlicher Läuterung nur immer mehr, immer tiefer und deutlicher, den Einblick eröffnet in die Verderbnis der eigenen Natur, damit aber die selbstpeinigende Reue weckt, so daß der sittlich sich läuternde Mensch eigentlich erst wahrhaft leidet für das, was er vorher, da er noch ganz im Bösen versunken war, gefehlt hatte. Und es scheint unmöglich zu sein, hier durch Kampf auch zum Sieg zu gelangen, da ja gerade der sittlich strebende Mensch erst sich als radikal böse erkennt. Hierin liegt das tief Tragische für jeden vom Erlösungsbedürfnis erfaßten Menschen: indem er zum Guten sich wendet, und je mehr er dies tut, leidet er nur immer stärker, weil er immer deutlicher in die Abgründe des Bösen blickt, bei sich selbst wie bei anderen. Dieses *stellvertretende Leiden*, das die Guten an Stelle der Bösen, die es eigentlich treffen sollte, auf sich zu nehmen haben, ist z. B. auch dargestellt im Schicksal Iphigeniens: im fluchbeladenen Hause des Thyestes ist sie es allein, die einzig Reine, Gute, Unschuldsvolle, die die ganze Last des Leidens auf sich nimmt und trägt.

Nirgendwo also in der Wirklichkeit, weder bei uns selbst noch bei anderen, zeigt sich, *erkennbar*, das Gute, die tatsächliche Überwindung des Bösen. Und doch muß diese möglich sein, so fordert es unsere Sehnsucht, unsere Hoffnung auf Erlösung. Da sich dieser unserer Hoffnung und Sehnsucht die Erkenntnis versagt, so kann ihr nur noch der *Glaube* helfen und Genüge tun, der Glaube, der ein Vertrauen darauf ist, daß das, was in der erkennbaren Wirklichkeit sich nicht findet, doch irgendwie wirklich sein *müsse*, weil eben die Sehnsucht es gebieterisch fordert. Diesem Glauben bietet sich zunächst die Idee der *Unsterblichkeit* dar: gewiß, in der zeitlichen Begrenzung des einzelnen Menschendaseins kann die Erlösung nicht vollzogen, das Ziel sittlicher Vollkommenheit nicht

erreicht werden — aber in unendlicher Ferne winkt uns der Kranz, und in unendlicher Zeit werden wir der sittlichen Vollkommenheit entgegenreifen, dann, wenn wir nur noch geistig fortexistieren, wenn, mit dem physischen Tode, unsere Existenz als Naturwesen beendet ist, woraus doch eben alles, was der Sittlichkeit entgegensteht, entspringt. Zum andern bietet sich diesem religiösen Glauben die Idee „Gott" dar: gewiß, aus eigener Kraft vermögen wir die Erlösung vom Bösen nicht zu erreichen, aber wir vertrauen auf die Hilfe Gottes, des Schöpfers und Lenkers der Welt; er wird uns nicht für immer in dem Zwiespalt von Sittlichkeitsstreben und Glückseligkeitsverlangen verharren lassen, er wird uns erlösen, ja er wird schließlich dem, der (sittlich) die höchste Würdigkeit hat, glücklich zu sein, dieses Glück auch zuteil werden lassen. So erhalten auch die beiden Ideen Unsterblichkeit und Gott, welche theoretisch unerkennbar sind, praktische Realität, auch sie werden so zu „Postulaten" der praktischen Vernunft, gleich dem Postulate der Freiheit. Daß gleichwohl für sie nicht mit derselben Notwendigkeit die praktische Realität feststeht, daß sie vor allem nicht, wie die Freiheit, Postulate der reinen praktischen Vernunft sind, wie Kant meint, (sonst wären sie ebenso notwendig mit dem Bewußtsein jedes Menschen verknüpft), ist nach dem Vorhergehenden einleuchtend.

Vor allem hilfreich aber für das Erlösungsbedürfnis der Menschen erweist sich die Idee des sittlich vollkommenen Menschen, erweist sich der Glaube, daß das Idealbild sittlicher Vollkommenheit, welches man unter den Menschen vergebens sucht, dennoch existiert, ja noch mehr, daß dieses ideale Menschentum, welches alle Versuchung siegreich überwunden hat, an dem das Böse machtlos abprallt, der Endzweck alles Seins, der ganzen Schöpfung, gleichsam die eingeborene Idee oder der Sohn Gottes ist, nach dem dieser die Wirklichkeit geschaffen hat. Alsdann würde es der Glaube an dieses Idealbild sittlicher Vollkommenheit sein, das den Menschen stärkt in jenem Streben nach der Erlösung vom Bösen. Mag auch dann die Versuchung unaufhörlich auf ihn lauern und der Tugendweg, den er wandeln möchte, ein schwerer Dornenpfad sein, so hält ihn

dieser Glaube doch so weit aufrecht, daß er im Kampfe des guten mit dem bösen Prinzip wenigstens dem letzteren nicht zu erliegen braucht, obschon, den Sieg des ersteren zu bewirken, über seine Kraft geht. Um so stärker wird vielleicht dieser Glaube wirken können, wenn, wie es bei Christus der Fall war, das bloße Ideal sittlicher Vollkommenheit in geschichtlicher Zeit wirklich oder Fleisch geworden, auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines lebendigen Menschen — eines Menschen, nicht eines Gottes, der kein Idealbild für sterbliche Wesen sein kann. — —

Wenn derart durch das Verlangen nach Erlösung der (religiöse) Glaube unter den Menschen erweckt wird, so entsteht ganz naturgemäß unter ihnen auch das Bedürfnis, sich unter der Einwirkung dieses gemeinsamen Glaubens zusammenzuschließen, um ihn zu pflegen, um gemeinsam an der Erlösung zu arbeiten und mit vereinten Kräften den Kampf gegen das Böse zu führen. So entstehen religiöse Gemeinschaften, in ähnlicher Art wie politische. Wie den letzteren immer ein politischer Naturzustand vorausgeht, in welchem die Sicherheit aller gefährdet ist, weil jeder für sich lebt, so geht der religiösen Gemeinschaft auch gleichsam ein ethischer Naturzustand voraus, in welchem der Kampf gegen das Böse nicht zur rechten Entfaltung kommen kann, weil er nur von dem einzelnen Menschen für sich, und darum mit unzureichenden Kräften, geführt wird. Insofern entspricht also die Gründung einer religiösen Gemeinschaft (in diesem Sinne also auch einer Kirche) ebenso einem Bedürfnis der menschlichen Natur, wie die Gründung einer politischen Gemeinschaft oder eines Staates.

So findet sich der Religionsbegriff, welchen Kant aufstellt, in einer gewissen Übereinstimmung mit dem, welchen die positiven Religionen, speziell auch das Christentum, besitzen. Am größten ist seine Übereinstimmung mit dem esoterischen, von allem Mythus losgelösten, Christentum. Nichts natürlicher, da ja doch dieses esoterische Christentum in demselben entschiedenen Sinne Philosophie der reinen Subjektivität ist, wie die Kantische Lehre. Und je mehr und je entschiedener dieser ursprüngliche Geist des Christentums

im Sinne der Abwendung vom Objektiven, der Versenkung in die Innerlichkeit, die reine Subjektivität, im Laufe der geschichtlichen Entwickelung hervortritt, desto mehr findet sich Kant damit in Übereinstimmung und ist sich dessen bewußt. Darum ist er am weitesten entfernt vom katholischen Christentum, am nächsten dem Geiste der deutschen Mystik, dem Protestantismus und Luther. Aber Kant geht über diese alle, auch über Luther, in einem entscheidenden Punkte weit hinaus. Wenn Luther die Menschen vom Äußerlichen, den Werken, dem, was der Welt des Objektiven angehört, zurückgeführt hatte zur reinen Innerlichkeit des Glaubens, so geht Kant noch weiter zurück in die Innerlichkeit, in die geheimnisvollen Tiefen der reinen Subjektivität, bis zu jenen letzten Rätseln, die durch die Begriffe „Freiheit" und „intelligibler Charakter" bezeichnet werden. Und er zeigt, daß, geprüft an dieser tiefsten und reinsten Innerlichkeit, auch der Glaube selbst eben noch mit der Welt des Objektiven vermengt, noch nicht ganz reine Innerlichkeit, darum auch noch nicht das Wesentliche des Menschendaseins ist, das allein in der Freiheit, in der Sittlichkeit beschlossen liegt. Wohl kann der Glaube Hilfsmittel für die Ethik, vielleicht, in einer gewissen Richtung, nämlich zur Überwindung des Bösen, ihr unentbehrlich sein — aber das, worauf es ankommt, was entscheidend ist für das Wesen des Menschen, wodurch das rein Menschliche bestimmt wird, ist nicht der Glaube, sondern das rein Ethische, ist nicht Religion, sondern Sittlichkeit. Eben darum sind für Kant Glaube und Religion auch nicht Selbstzwecke, wie es Sittlichkeit und Ethik sind. Würde das ethische Ziel, dem die Religion ja nur dient — Überwindung des radikal Bösen — auf andere Weise besser erreicht werden, so könnte damit auch die Religion entfallen. Und so kann die Religion für Kant auch nur insoweit Geltung und Wert beanspruchen, als sie innerhalb der Grenzen der Ethik liegt, und das Ethische ist der einzige Maßstab, an dem und durch den der Wert aller Religionen, religiösen Formen und Religionssysteme zu bestimmen ist.

Prüft man nun in diesem Sinne die vorhandenen positiven

Religionen und ihre Erscheinungsformen, so sieht man, wie sie sofort zum größten Teil als nichtig, wertlos, ja schädlich zusammen sinken, weil nur das Wenigste sich halten kann, wenn es an dem strengen Maßstabe der Kantischen Ethik gemessen wird. Man muß hierbei freilich zweierlei von vornherein unterscheiden. Eine Religion kann mancherlei Beimischungen enthalten, die zwar außerhalb der Sphäre der reinen praktischen Vernunft und der reinen Ethik liegen, aber ihr auch nicht entgegen sind. Es sind das, wie Kant sagt, Parerga der Religion, gleichsam Außenwerke des religiösen Lebens, mit denen sich zu beschäftigen die Ethik keine Veranlassung hat. In den positiven Religionen gehört dazu ein wesentlicher Teil von dem Inhalt des historischen Glaubens. Wenn ich mir z. B. den Sohn Gottes nicht als reine moralische Vernunftidee vorstellig mache, sondern als eine historische Persönlichkeit, die zu bestimmter Zeit gelebt hat, und deren Leben nun mit schmückenden Details erzählt wird, so fällt das zwar außerhalb der reinen Vernunft und der reinen Ethik, aber es ist beiden auch nicht entgegen.

Anders liegt die Sache da, wo in der Religion solche Erscheinungen hervortreten, die der reinen praktischen Vernunft und der Ethik entgegengesetzt sind. Indem sie vernunftwidrig und sittlichkeitsfeindlich sind, sind sie zugleich auch religionswidrig und religionsfeindlich, sie verfälschen die Religion. Eine solche Verfälschung der Religion findet aber überall da statt, wo die Erlösung nicht durch die sittliche Wiedergeburt des Einzelnen errungen, sondern durch Gnadenwirkungen eines höchsten Wesens geschenkt werden soll. In diesem Sinne teilt Kant alle Religionen in zwei Hauptgruppen: in solche auf rein ethischer Grundlage und in Religionen der Gunstbewerbung. Bei den ersteren beruht die Erlösung auf sittlicher Arbeit, bei den letzteren soll sie bewirkt werden dadurch, daß man sich um die Gunst der Gottheit bewirbt, welche die sittliche Besserung aus Gnade schenkt, ohne daß man selbst etwas hinzutut, oder, was noch schlimmer ist, von welcher man Glückseligkeit erwartet, ohne daß man nötig hätte, durch

sittliche Läuterung derselben würdig zu sein. Und dabei ist es völlig gleichgültig, in welcher Weise diese Gunstbewerbung stattfindet, ob mit den Lippen im Gebet, oder durch Geschenke und Opfer, die man der Gottheit darbringt, oder durch Beobachtung bestimmter Satzungen, von welchen man annimmt, daß sie die Gottheit günstig zu stimmen vermögen.

Die hauptsächliche, wenn auch nicht die alleinige, Ursache solcher Verfälschungen wahrer Religion ist das religiöse Gemeinschaftsleben, vor allem in seiner gebundensten Form, der Kirche. Von dem Augenblicke an, wo die Kirche entsteht, die Religion zur Konfession, der moralische Glaube zum bloßen Kirchenglauben wird, haben alle Entartungen der Religion den weitesten Spielraum. Sie haben hier deshalb den weitesten Spielraum, weil eine Kirche naturgemäß die Tendenz hat, das Innerliche (Moral und Religion) zu veräußerlichen, so das Ethische immer mehr aus seiner eigenen Sphäre hinwegzuziehen, es dadurch in seiner Reinheit zu trüben oder ganz zu verderben.

Solche Verderbnis entsteht z. B. schon dadurch, daß die Kirche glaubt, den eigentümlichen Formen des Staatslebens ebenfalls nachleben zu können. Das aber sollte der Natur der Sache nach ausgeschlossen sein. Beide, Kirche und Staat, sind zwar Gemeinschaften, aber der Staat umfaßt diese Gemeinschaft nach ihrem äußeren Verhalten, ohne nach der Gesinnung zu fragen, während die Kirche, wenigstens ihrer ursprünglichen Idee nach, die Menschen zusammenschließt vermöge etwas Innerlichem, auf Grund eben jener Gesinnung, die der Staat ignorieren kann und darf. Daraus ergibt sich u. a., daß die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft durch Zwangsmaßregeln, die im Staate notwendig, in der Kirche etwas Unmögliches und ein Widersinn ist, da wohl äußeres Tun, nicht aber Gesinnung und Moralität sich erzwingen läßt. Ferner braucht zwar der Staat Statuten, d. h. Verordnungen und Gesetze, welche angeben, was jeder Bürger zu tun oder zu unterlassen hat, aber eine Kirche sollte ihrer nicht bedürfen, da das rein Innerliche sich nicht regulieren und reglementieren läßt, da von der Sphäre der

Freiheit jeder Zwang ausgeschlossen bleiben muß. Und andererseits, während es sehr wohl viele Staaten geben kann, so müßte es notgedrungen nur eine Kirche geben, da ja das eine Sittengesetz für alle Menschen als Vernunftwesen das gleiche ist. Daß dies nun eben doch nicht der Fall ist, daß es viele Kirchen gibt, die sich meist sogar mit erbitterter Feindschaft bekämpfen, hat seinen Grund in der Schwäche der menschlichen Natur. So wie die Religion sich gründet auf das Böse, auf die sittliche Schwäche des Menschen, so gründet sich darauf — und freilich auch auf die intellektuelle Schwäche — das Entstehen einer Vielheit von Kirchen. Zunächst sind die meisten Menschen schon außerstande, den rein moralischen Vernunftglauben, sei es an Gott, sei es an das Urbild sittlicher Vollkommenheit, festzuhalten. Sie verlangen nach etwas Konkreterem, das weder an ihre intellektuelle noch an ihre sittliche Kraft so hohe Anforderungen stellt. Daher schiebt sich dem reinen Vernunftglauben der historische Glaube unter, der Glaube an historische Fakta, und daraus wieder entsteht die erste und nächste Verkehrung und Verfälschung der Religiosität, die erste Art, wie Kant sagt, des Religionswahnes, daß man nämlich das Glauben (Fürwahrhalten) eines bestimmten, sei es historischen, sei es mythischen, Faktums oder Ereignisses, z. B. des Durchzugs der Kinder Israel durch das Rote Meer, oder eines Wunders, das Christus verrichtet habe, für etwas Religiöses hält. Und nachdem erst einmal der Anfang gemacht ist mit der Entfernung vom rein moralischen Vernunftglauben, so wird der Abstand immer größer, die Kluft immer weiter. Ein historischer Glaube ist nicht, wie der rein moralische Vernunftglaube, in das Herz eines jeden Menschen gepflanzt, sondern er ist ein bestimmtes, wenigstens vermeintliches, Wissen. Dieses Wissen bedarf also der Sicherstellung; sie geschieht durch schriftliche Aufzeichnungen jener historischen Ereignisse, die vorher durch Tradition überliefert waren. Daher ist mit dem Bestande einer Kirche stets auch eine heilige Schrift verknüpft; eine solche aber bedarf, da die Erinnerung an die erzählten Ereignisse bei den nachkommenden Geschlechtern allmählich verblaßt,

immer wieder der Erläuterung und Auslegung; hierzu aber ist in jedem Falle ein gewisses Maß von Gelehrsamkeit nötig, und so entsteht der Unterschied zwischen den in der Religion Wissenden und den nicht Wissenden, den *Klerikern* und den *Laien*. Nichts ist alsdann näherliegend, als daß die ersteren nach einer *Herrschaft* über die Gemüter streben, indem sie behaupten, allein im Besitze der religiösen Wahrheit und der göttlichen Gnadenmittel zu sein, so daß jeder Nichtwissende sich ihrer Vermittelung bedienen müsse. So entsteht jene Knechtung des Geistes, die fortschreitet bis zur Unterdrückung alles freien Denkens. Und indem so eine Gemeinschaft, die nur eine innerliche sein sollte, äußerlich organisiert wird, wird naturgemäß auch das religiöse Leben oder der „Dienst Gottes" veräußerlicht und damit verfälscht. Dieser Dienst Gottes *sollte* bestehen in dem Fortschreiten in moralischer Gesinnung, und er besteht schließlich in der Beobachtung gewisser Observanzen, Glaubensvorschriften und Zeremonien, durch welche kein Mensch gebessert wird, die im Gegenteil, weil mit ihnen angeblich göttliche Gnadenmittel verbunden sind, die sittliche Läuterung vielen als überflüssig erscheinen lassen. So wird aus dem wahren Gottesdienst ein äußerlicher *Kultus*, und die Kirche wird zu einer *statutarischen Kirche*, d. h. einer solchen, die auf Beobachtung von Vorschriften und Sätzen (Statuten) sich gründet. Der religiöse Dienst oder Dienst Gottes wird so, wie Kant sich ausdrückt, zu einem *Afterdienst*, aus der Religion entsteht das *Pfaffentum*, aus der Hingabe an Gott in sittlicher Gesinnung entsteht das *Fetischmachen*, die moralische Vernunftreligion wird zu einer *Religion der Gunstbewerbung*.

Man kann diese ganze Summe von Verfälschungen der Religion mit Kant auf einen einzigen Grundsatz zurückführen, der genau die Grenzlinie bezeichnet, durch welche die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft und der reinen Ethik von allen Entartungen und Verfälschungen der Religion und des religiösen Lebens deutlich geschieden wird. Dieser Grundsatz lautet: „*Alles, was man außer dem guten Lebenswandel noch tun zu*

können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." Sobald man sich von dieser Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes weiter keine Grenzen. Und es ist dabei ganz gleich, ob er etwas mehr oder etwas weniger unvernünftig ist, ob die Religion innerhalb der Grenzen der Ethik in gröberer Weise, auf eine mehr sinnliche Art, oder in verfeinerter Weise, mehr nach der Seite des Intellektuellen hin, verdorben und verfälscht wird. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina veranstaltet, ob er seine Gebetformeln mit den Lippen oder, wie die Tibetaner, sie durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert." Ebenso ist es gleichgültig, welche Art von äußerem Opfer ein Mensch darbringt. „Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der natürlichen Güter, die sonst zum Vorteil des Menschen besser benutzt werden könnten, ja bis zur Aufgabe seiner eigenen Person (im Eremiten-, Fakir- und Mönchsstande), indem er sich für die Welt verloren gibt, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar." Schließlich macht es auch gar keinen Unterschied, welchen Inhalt ein historischer Glaube hat, und wie weit er sich vom Vernünftigen entfernt, z. B.: „Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort nehmen."

Es gibt unter diesen mannigfaltigen Erscheinungsformen des religiösen Afterdienstes solche — und das sind die meisten —, welche von vornherein und absolut verwerflich sind, weil sie unvereinbar sind mit der wahren Religion, ein direktes Hindernis für die Sittlichkeit; andere aber gibt es, die wenigstens einen gewissen Wert beanspruchen können, dann nämlich und insoweit, als sie bloße Mittel zum Zweck bleiben, nämlich bloße Hilfsmittel, das Böse zu überwinden und in der Richtung zum Guten fortzuschreiten.

Aber auch sie werden sogleich zum religiösen Afterdienst, wenn sie Selbstzweck sein wollen, der doch stets im rein Ethischen liegt. Unter allen diesen Gesichtspunkten beurteilt Kant z. B. auch — ganz in Übereinstimmung mit Meister Eckhart — den Wert des Gebets. „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen), denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum aber auch nicht für jedermann Pflicht sein." — —

Es ist nicht zu erwarten, daß alle diese Entartungen und Verfälschungen wahrer Religion, daß Afterdienst Gottes und Pfaffentum jemals verschwinden werden. Denn wenn schon die Religion als solche sich auf das Böse gründet, das radikal in der menschlichen Natur wurzelt, so erst recht jene Verfälschungen und Entartungen, die dem Bösen selbst mit entstammen.

Dennoch bleibt das Ziel aller religiösen Entwickelung bestehen, wie es den Besten aller Zeiten immer vor Augen stand, jene Idee der reinen Religion, an welche eine fortschreitende Annäherung möglich ist, wenn wir sie auch, wie alle Ideen, niemals ganz erreichen werden. Es ist jene Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft oder der reinen Ethik, wie Kant sie bestimmt hat, jene Religion der reinen Subjektivität, der reinen Innerlichkeit, bei der es keine Veräußerlichung dieses Innerlichen mehr

gibt, wo man keine Statuten und keine Observanzen mehr kennt, welche die moralische Gesinnung von sich abstößt, wo der Unterschied zwischen Klerikern und Laien aufhört, weil alle, als Menschen, in gleicher Weise Priester der sittlichen Gesinnung sein können, wo alle sichtbaren Kirchen verschwinden und nur die eine unsichtbare Kirche noch bestehen bleibt, deren Tempel allein die Herzen der Menschen sind.

4. Von Kant zu Fichte.

(Der Kampf um das Ding an sich.)

Das entscheidende Ergebnis der Kantischen Lehre war die Entdeckung und Durchforschung des reinen Subjekts, die Absonderung desselben von allem Objektiven und die scharfe, ja die schroffste, Gegenüberstellung beider Welten. Nirgendwo hat Kant dieses Fazit seiner Untersuchungen zugleich kürzer, klarer und schöner zum Ausdruck gebracht als in den Worten, welche die „Kritik der praktischen Vernunft" beschließen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: „Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere An-

blick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Das zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierwelt und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt." — —

Jede neue große Idee tritt nun zunächst immer als ein Fremdling unter die Menschen, und stets bedarf es einer bald kürzeren, bald längeren Zeit, damit sie auch nur den fähigsten Köpfen vertraut werde. Denn um so viel als eine jede große Idee dem Zeitgeiste überlegen ist, dem sie doch entsprang, um so viel ist auch selbst den fähigsten Köpfen eines Zeitalters das Genie überlegen, das diese Idee aus sich erzeugte und ans Licht brachte. Gilt dies alles schon von jeder einzelnen, besonderen Idee, so gilt es um so viel mehr von einem philosophischen System, das in einer Fülle von Ideen das Wirkliche neu zu begreifen und innerlich zu entfalten sucht.

Auch die Kantische Philosophie erlag daher von vornherein diesem unausweichlichen Schicksal; zunächst dem, als eine fremdartige Erscheinung, ja völlig befremdend, auf die Zeitgenossen zu wirken, die sich überhaupt mit ihr beschäftigten. Typisch hierfür ist das Verhalten Garves und Mendelssohns, beide hervorragendste geistige Führer ihres Zeitalters, und beide schon durch ihre persönlichen Beziehungen dazu aufgefordert, dem Werke Kants ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Als die „Kritik der reinen Vernunft" erschienen war, erklärte Mendelssohn alsbald unumwunden, daß er sich außerstande fühle, dieses Buch zu verstehen; und noch zwei Jahre darauf, im April 1783, schrieb er an Kant selbst: „So oft ich mich schmeichle, an Kräften zugenommen zu haben, wage ich

mich an dieses Nerven fast verzehrende Werk, und ich bin nicht ganz ohne Hoffnung, es in diesem Leben noch ganz durchdenken zu können." Und Christian Garve verfaßte, für die Göttinger gelehrten Anzeigen, die erste öffentliche Beurteilung der Vernunftkritik und kam zu dem Gesamtresultate, daß man es hier nur mit einem Wiederaufleben der Philosophie Berkley's, des englischen Philosophen aus dem 17. Jahrhundert, zu tun habe, Berkley's, der von rein naturphilosophischer, zum Teil auch theologischer, Grundlage aus gelehrt hatte, die Realität materieller Dinge sei nur ein Schein, ihr Wesen bestehe nur im Vorgestelltwerden.

Solchem Nichtverstehen und Mißverstehen konnte Kant nur auf eben demselben Wege entgegenwirken, den schon die großen idealistischen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibniz, vor allem der letztere, eingeschlagen, den auch Plato und Aristoteles schon notgedrungen betreten hatten: daß er versuchte, zur vulgären Anschauungsweise, welche mit der naturphilosophischen Betrachtungsweise konform ist, Verbindungsbrücken herzustellen, in diesem Sinne also den rein esoterischen Gedankeninhalt, so gut es anging, exoterisch zu wenden. Für die vulgäre Anschauungsweise aber — die man auch als „gesunden Menschenverstand" bezeichnet — und die ihr nahestehende naturphilosophische Betrachtungsweise im engeren Sinne, die beide gerade im Zeitalter Kant's die unumschränkteste Herrschaft ausübten, war nichts selbstverständlicher und „natürlicher" als die Auffassung, daß die Welt des Objektiven das „Wirkliche" sei, und die Subjektivität von daher erst ihre Existenz empfange und ihr Wesen gewinne; für beide mußte daher der entgegengesetzte Kopernikanische Standpunkt Kants für immer entweder unverstanden bleiben, oder als eine ungeheuerliche Paradoxie, als eine Absurdität erscheinen. Es gab also keine Möglichkeit für die neue Lehre, auch nur einiges Terrain zu gewinnen, wenn man nicht versuchte, die übergroße Entfernung, die sie von der herrschenden, und in den Köpfen der Menschen so festgewurzelten, Ansicht trennte, ein wenig zu verringern, sie der vulgären Meinung, wie der naturphilosophischen Aufklärung, ein wenig anzunähern, sie in deren Sinne erklärend, rechtfertigend,

ja entschuldigend neu zu deuten, kurz alle jene Umbildungen eines Ideenzusammenhanges vorzunehmen, welche man als Übergang von esoterischer zu exoterischer Darstellungsweise zu begreifen pflegt.

Das Erste und Nächstliegende war hierbei, daß der Versuch gemacht wurde, durch Änderungen in der Form der Darstellung und des Lehrvortrags besseren Zugang zur herrschenden Anschauungsweise zu gewinnen. Kant hatte bei der Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft" didaktische und pädagogische Gesichtspunkte, ebenso wie Rücksichten der Popularität, ganz außer acht gelassen, er hatte sein Werk, wie er an Mendelssohn schrieb, „zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zustande gebracht." Er war so verfahren, einmal, weil er sich für wenig berufen hielt zur populären Darstellungsweise, ihre übergroßen Schwierigkeiten fürchtete, namentlich in dem Sinne fürchtete, daß er geglaubt hatte, das Erscheinen des Werkes selbst hätte infolge des dadurch bedingten Aufschubs wohl ganz in Frage gestellt werden können, endlich auch, weil die Ideenfülle, welche er in sich hegte, mit zu großer, unwiderstehlicher Gewalt zum Licht drängte, als daß er sich mit didaktischen und pädagogischen Gesichtspunkten hätte aufhalten können, die vielleicht nach Vollendung des Werkes um so besser zu ihrem Rechte kommen konnten.

Jedenfalls war nun auf diese Weise die Aufnahme der Kantischen Ideenwelt durch andere in der stärksten Weise erschwert. In der „Vernunftkritik" wurde kein ernsthafter Versuch gemacht, zur herrschenden und geläufigen Anschauungsweise Brücken zu schlagen und auf ihnen den Leser langsam und methodisch zur neuen Ideenwelt hinüberzuführen; im Gegensatz zum platonischen Idealismus wurde dieser neue Platonismus nicht dialogisch, sondern im strengsten Sinne monologisch vorgetragen: während der athenienfische Weise von der Höhe seines idealistischen Denkens nicht nur zum Standpunkte des gelehrten Sophisten, sondern selbst zu dem des einfachsten Bürgers, des Durchschnittsgebildeten, ja selbst des Halbgebildeten und des ungebildeten, auf seinen „gesunden Menschenverstand"

besonders pochenden, Philisters, herabzusteigen wußte, dem er auf Straßen und Märkten begegnete, so entwickelte der Sokrates der Neuzeit seine Ideen so, als ob ihm niemand zuhöre, und ohne Rücksicht darauf, ob ihn überhaupt jemals einer hören werde. Kein Wunder, daß so viele im Anfang meinten, man habe es hier nur mit den wirren Begriffsgebilden eines metaphysischen Träumers zu tun.

Wie wenig Kant bei der Abfassung seiner „Kritik der reinen Vernunft" den Anforderungen der Popularität und den didaktisch-pädagogischen Rücksichten Rechnung getragen hatte, ergibt sich am deutlichsten daraus, daß sich ihnen sein Lehrvortrag nach den verschiedensten und den wichtigsten Richtungen grade entgegensetzt. So hatte Kant zwar auf Vollständigkeit des Inhalts sein Augenmerk gerichtet, aber ausschließlich auf systematische Vollständigkeit, welche durch eine grundlegende, tragende Idee bedingt ist. Da nun aber die Menschen in ihrer größten Mehrzahl eben jenes Geistesschwunges unfähig sind, der zum Fassen einer Idee immer erforderlich ist, so begreifen und fassen sie auch nicht leicht jene, durch Ideen bedingte, systematische Einheit und Vollständigkeit, sind nur der mechanischen, schematischen, oder rein begrifflichen Einheit und Vollständigkeit — wie sie z. B. bei Christian Wolff in allen Schriften durchgeführt ist — gewohnt und fähig. Kant hatte ferner fast überall, im ganzen wie im einzelnen, das synthetische Verfahren eingeschlagen, d. h. er war von den einfachsten Elementen des Bewußtseins zu seinen höchsten und kompliziertesten Erscheinungen aufgestiegen — während der Vorstellungsart der meisten Menschen immer das analytische Verfahren weit näher liegt, nach welchem man das gegebene Zusammengesetzte zunächst in seine elementaren Bestandteile auflöst, um es erst nachher von neuem zusammenzusetzen. Kant hatte schließlich sein Augenmerk zwar auf Deutlichkeit gerichtet, aber nur, wie er in der Vorrede zur Vernunftkritik sagt, auf die diskursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe, nicht auf die, dem gemeinen Verstande immer am nächsten liegende, intuitive (ästhetische) Deutlichkeit durch Anschauung; er hatte daher nur in den seltensten Fällen Bei-

spiele, Scholien, Erläuterungen, Gleichnisse gegeben, durch welche er das Abstrakte ins Konkrete, das Begriffliche ins Anschauliche übersetzt hätte. Auch dem Stil einige Popularität zu geben, war Kant gar wenig bemüht gewesen. Nicht nur, daß er in keiner Weise nach ästhetischen Vorteilen der Darstellung, nach Schönheit und Eleganz der Satzformen und Ausdrucksmittel, strebte — er hatte sich auch nicht gescheut, die Einheit eines Gedankenzusammenhanges oftmals dadurch stärker zur Geltung zu bringen, daß er ihn in eine einzige Periode zusammenpreßte, die dann natürlich ungewöhnlich lang, ja über ganze Seiten sich erstreckend, eben dadurch unübersichtlich und schwer verständlich wurde; und er hatte kein Bedenken getragen, oft die schwierigsten und abstraktesten terminologischen Ausdrücke zu häufen,*) ohne zu erwägen, wie den Schwierigkeiten, die dadurch dem Verständnis erwuchsen, zu begegnen sei.

Indessen so wichtig auch alle diese formalen Eigentümlichkeiten der Vernunftkritik waren und sind, so sehr dadurch auch die viel verschriene Dunkelheit des Kantischen Werkes mit bedingt, seine Aufnahme und sein Verständnis außerordentlich erschwert waren — entscheidend hierfür war doch zuletzt nicht die Form, sondern der besondere Inhalt des epochemachenden Buches. Entscheidend war, daß dieses Werk, zum ersten Male wieder seit zwei-

*) Es ist nun allerdings ein, freilich noch bis zum heutigen Tage weit verbreitetes, Vorurteil, daß es diese zahlreichen terminologischen Ausdrücke selbst seien, durch welche die Dunkelheit und Schwierigkeit des Kantischen Werkes mit in erster Linie verschuldet sei. Es verhält sich grade umgekehrt. Alle derartigen terminologischen Ausdrücke haben ja, wie in der Wissenschaft überhaupt, so auch in der Philosophie, grade die wichtige Funktion, ein Neues der Erkenntnis durch eindeutige Bezeichnung festzuhalten und anderen zu überliefern. Es war also praktisch grade von besonderer Wichtigkeit, daß der gänzlich neue Ideengehalt der Vernunftkritik zunächst auch terminologisch möglichst eindeutig scharf fixiert und überliefert wurde. Wie wichtig dies ist, beweist das entgegengesetzte Beispiel Hegels, der fremdartige terminologische Ausdrücke möglichst zu vermeiden suchte, möglichst rein deutsche Bezeichnungen wählte, und der eben dadurch zur Dunkelheit und Schwierigkeit seiner Schriften das meiste beitrug.

tausend Jahren, die Denkart des reinen philosophischen Idealismus verkündete und deshalb jedem Leser zumutete, eine vollständige Revolution im eigenen Denken zu vollziehen, nämlich einzusehen, daß nicht das Subjekt von der Welt des Objektiven, von der Natur, sondern, umgekehrt, diese von jenem ihr Wesen und ihr Dasein empfange. Die Lehre des Kopernikus, daß nicht, wie man allgemein annahm, die Erde, sondern die Sonne still stehe, und nicht diese, sondern jene sich bewege, auch diese Kopernikanische Lehre wurde im 16. Jahrhundert selbst von denkenden Köpfen zunächst als absurd und widersinnig, weil dem handgreiflichen Augenschein widersprechend, verschrien. Um wie vieles mehr noch mußte die Kopernikanische Lehre Kants als absurd und widersinnig erscheinen, daß nicht die Natur, sondern das denkende Subjekt feststehe und jene um dieses sich bewege, nicht umgekehrt! Denn wenn die Kopernikanische Anschauungsweise in der Kosmologie wenigstens nur durch eine Art der sinnlichen Anschauung — das optische Sehen — handgreiflich als widersinnig sich herauszustellen schien, so wird der Kopernikanische Standpunkt in der Erkenntnislehre durch jede Art der Anschauung, durch die ganze Sinnlichkeit, anscheinend als völlig absurd erwiesen. —

Kant bemerkte denn auch selbst sehr bald, wie notwendig es sei, allen jenen formalen und sachlichen Schwierigkeiten, welche dem Verständnis der Vernunftkritik im Wege standen, durch eine mehr exoterische Darstellung seiner Gedankenwelt zu begegnen. Abgesehen von einigen kleineren Erläuterungs- und Streitschriften hat er dieser Forderung hauptsächlich durch die Abfassung der Schrift „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" Genüge zu leisten gesucht, die, in erster Linie veranlaßt durch die Garve'sche Rezension, bereits zwei Jahre nach der Vernunftkritik, 1783, erschien. Diese Schrift gibt vor allem in einer mehr dem populären Verständnis angenäherten, anschaulicheren, überdies kürzeren und prägnanteren Darstellung, endlich nach analytischer Methode, eben denselben Gedankeninhalt wieder, den die „Kritik der reinen Ver-

nunft" synthetisch vorgetragen hatte. Und als er bald darauf seine Ethik zur Darstellung brachte, verfuhr Kant nun von vornherein so, daß er erst analytisch und in möglichst populärer Fassung — in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) — vortrug, was er nachher (1787) in strengerer Form und synthetisch in der „Kritik der praktischen Vernunft" entwickelte.

Indessen suchte Kant hierbei nicht nur formell, nicht nur durch die Art der Darstellung, Verbindungsbrücken zu den herrschenden Vorstellungsweisen hinüberzuschlagen, er bemühte sich auch, seine neue Lehre, so gut es gehen mochte, ebendenselben herrschenden Anschauungsweisen durch innere Anpassung näher zu bringen. Nach der Seite der Erkenntnislehre tritt dieses Bestreben schon in den Prolegomenis hervor; noch deutlicher und akzentuierter in den Zusätzen und Veränderungen zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" (1787). Dort wie hier war Kant bemüht, gegenüber der herrschenden populären, naturphilosophisch gerichteten Betrachtungsweise den eigenen idealistischen Standpunkt zu erklären und zu erläutern, ja sogar zu entschuldigen und zu rechtfertigen. Wer sich aber rechtfertigt, ist in der Regel dazu disponiert, der Gegenpartei sachlich entgegenzukommen und Konzessionen zu machen. So auch Kant. Indem er sich bemühte, seine Lehre all des Fremdartigen, Paradoxen zu entkleiden, das ihr vom Standpunkte des naturphilosophischen Realismus anhaftete, indem er sie diesem Standpunkte so viel als möglich anzunähern versuchte, wurde es unvermeidlich, daß er die ursprüngliche Einheit und Konsequenz seiner Lehre teilweise preisgab, daß er sie in ihrem Kern verdunkelte, indem er ihr nach außen hin mehr Belichtung zu geben suchte. Denn ein anderes ist ein Richter, ein anderes ein Advokat. Der erstere sucht sich ganz mit der Sache selbst zu identifizieren, die Wahrheit ist ihm Selbstzweck, und er selbst, sein eigener Geist, nur gewissermaßen das Gefäß, in dem sie sich sammeln und emporquillen soll — dem letzteren aber, dem Advokaten, ist die Sache, die Wahrheit, weniger Selbstzweck als dies, daß sie anerkannt werde, er betont darum auch gern vor allem die Seiten der Wahrheit,

welche solcher Anerkennung den Weg zu bereiten scheinen, und er sucht unwillkürlich eben diese gewissen Seiten mehr zu beleuchten, andere dagegen mehr im Dunkel zu lassen und zu verhüllen. Und so ist auch Kant das eine Mal, in der ursprünglichen Fassung der „Kritik der reinen Vernunft", der unparteiische Richter der reinen Vernunft — nicht umsonst spricht er selbst wiederholt von dem Richterstuhl der reinen Vernunft, vor dem ihre tausendjährigen Streitigkeiten und Ansprüche geprüft und entschieden werden müßten — ein Richter mit dem Scharfblick des Genies, dessen wesentliches Kennzeichen nach Goethes Wort eben die Wahrheitsliebe ist; in den Prolegomenis dagegen, und mehr noch in den Veränderungen und Zusätzen zur zweiten Auflage der Vernunftkritik, spricht er als Advokat in eigener Sache, der sich von seinem eigenen Standpunkt, der sich von der objektiven Erkenntnis überhaupt, um so weiter entfernt, je mehr der advokatische Eifer ihn fortreißt und die Absicht der Einsicht das Prävenire spielt.

Wie sich diese Umbiegungen des Kantischen Denkens vollziehen, zeigt sich z. B. deutlich am Schluß der Prolegomena. Hier kommt in einem „Anhang" der bis dahin glücklich gezügelte advokatische Eifer, der besonders durch die Garve'sche Rezension gereizt worden war, ganz zum Durchbruch, und verleitet Kant sogar dazu, die eigene Anschauung preiszugeben. Um sich gegen den Vorwurf des Berkley'schen Idealismus zu verteidigen, erklärt er hier: „Laßt uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealismus sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht. Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkley, ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts, als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit." Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Hier wird Kant also schon von seinem advokatischen Eifer dazu getrieben, in einer nachmals folgenreichen Weise die Grundlagen seiner Vernunftkritik selbst zu verleugnen, die doch nichts eindringlicher gelehrt hatte, als beinahe das kontradiktorische Gegenteil dessen, was er hier als den Grundsatz „seines" Idealismus verkündet; denn es hieß z. B. in der ersten Auflage der Vernunftkritik, in dem Abschnitt „Zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" klar und bestimmt: „Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle anderen stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen."

Noch einen Schritt weiter als in den Prolegomenis geht Kant in der zweiten Auflage der Vernunftkritik. Hatte er sich dort wenigstens noch zum Idealismus bekannt, wenn er ihn auch im Sinne einer Annäherung an den naturphilosophischen Standpunkt zu bestimmen suchte, so lehnt er hier, in den Zusätzen zur zweiten Auflage der Vernunftkritik, den Idealismus überhaupt ab, ja er fügt ausdrücklich einen Abschnitt ein, der „Widerlegung des Idealismus" überschrieben ist. In scholastischer Manier formuliert er zu diesem Zwecke einen besonderen „Lehrsatz", den er mit einem „Beweis" und mehreren Scholien versieht. Dieser Lehrsatz lautet: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir." Und der „Beweis" hierfür lautet in den Hauptsätzen: „Ich bin mir meines Daseins, als in der Zeit bestimmt, bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich.

Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich" u. s. f.

Man sieht deutlich, wie Kant hier den Boden seiner idealistischen Denkweise fast ganz verläßt, um von neuem die Sprache der Naturphilosophie zu reden. Er spricht von einem „Raum außer mir" — da doch nach seiner esoterischen Lehre der Raum lediglich eine Funktion des Bewußtseins ist; er setzt ebenso das „Beharrliche" als Voraussetzung der Zeit und dem Bewußtsein gegenüber und entgegen — da doch das „Beharrliche" (die Substanz) wiederum, als Kategorie, lediglich eine Funktion des Bewußtseins ist und mit der Zeit, welche der Kategorie der Substanz das Schema liefert, unlöslich verknüpft ist; er spricht von einem „Dinge außer mir", von einem „wirklichen Dinge", im Sinne eines dem Bewußtsein und dem Vorstellen entgegengesetzten Dinges an sich, dessen Existenz er sogar „beweisen" will — obwohl er doch früher immer wieder dieses Ding an sich für völlig unerkennbar, für einen leeren Grenzbegriff, ja für ein Nichts erklärt hatte: „es ist aber klar," heißt es in der ersten Auflage der Vernunftkritik, „daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns Nichts ist ..."

In ganz analoger Weise aber, wie nach der Seite der Erkenntnislehre, gibt Kant auch auf dem Gebiete der Ethik, in exoterischer Absicht, die eigentliche Grundlage seiner Lehre mehrfach preis und verdunkelt ihren kernhaften Inhalt zugunsten einer Anpassung an die herrschende naturphilosophische Auffassungsweise. So wie die esoterische Erkenntnislehre Kants, als die Lehre von der Idealität alles Objektiven, ihren schärfsten und entscheidenden Ausdruck gefunden hatte in der schroffen Bekämpfung der Vorstellung eines Dinges an sich, das da, unabhängig vom Erkenntnisvermögen, der reinen Subjektivität gegenüberstehe, so hatte die esoterische Ethik Kants, als die Lehre von der reinen Idealität alles sittlichen

Handelns, ihren schärfsten und entscheidenden Ausdruck gefunden in dem schroffen Gegensatze zu allen eudämonistischen Lehren, zu allen Anschauungen, die Sittlichkeit und Glückseligkeit in eine, wenn auch noch so entfernte, innere Beziehung zu bringen suchten. Aber so wie Kant dort schließlich im advokatischen Eifer dem entgegengesetzten Standpunkt sich wieder annäherte, so auch hier. Hatte er nach der Seite der Erkenntnislehre sich zu zeigen bemüht, daß sein Idealismus von der allgemeinen Auffassung der Naturphilosophie doch so sehr nicht unterschieden, ja wohl fast mit ihr einstimmig, also in Wirklichkeit wohl gar kein Idealismus sei, so bequemte er sich auch auf ethischem Gebiete dazu, von der Höhe seines Idealismus, der seiner Zeit allzu hoch und unnahbar erschien, herabzusteigen und sich eben demselben Eudämonismus wieder anzunähern, den er eben noch so schroff verworfen hatte. Diese Wandlung seiner Grundanschauungen im exoterischen Sinne spiegelt sich besonders deutlich in dem Verhältnis der beiden ethischen Hauptschriften wieder, von denen die frühere (1785), die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", zwar der Form nach populär, dem Inhalt nach aber ganz esoterisch gehalten ist, während es sich bei der drei Jahre später, 1788, fast gleichzeitig mit der zweiten Auflage der Vernunftkritik, erschienenen „Kritik der praktischen Vernunft" grade umgekehrt verhält: der Form nach streng esoterischen Charakters, ja von einem oft pedantischen, steifen Schematismus beherrscht, ist dieses Werk doch von dem offenkundigen Streben einer größtmöglichen Annäherung an die herrschende eudämonistische Anschauungsweise erfüllt. Während also dort von der Glückseligkeit gesagt wird, sie sei „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft", von ganz empirischem Charakter, so wird in der Kritik der praktischen Vernunft der Begriff des „höchsten Gutes" eingeführt, d. h. der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, und es wird gezeigt, daß dieser Begriff und diese Verknüpfung nicht empirischen Ursprungs, sondern a priori, daß Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht werden müssen, „so daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann,

ohne daß das andere auch zu ihm gehöre." Irgendwelche Begründung für diese Apriorität und Notwendigkeit wird nicht gegeben, und es ist auch nichts dergleichen als möglich ersichtlich. Aber auf diese Weise gewinnt Kant von neuem sogar wieder einen Zugang zur sogenannten natürlichen Religion der Verstandesaufklärung und deren beiden Bestandstücken, dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes, die beide ja immer mit dem Begriff der Glückseligkeit und des höchsten Gutes untrennbar verknüpft gewesen waren. Kant erhebt diese beiden eisernen Bestandstücke der natürlichen Religion nunmehr zu „Postulaten der praktischen Vernunft", indem er die in Bezug auf die Freiheit angewandten Ausdrücke „Postulat" und „postulieren" in einem anderen als dem ursprünglichen Sinne nimmt. In der „Grundlegung" hatte Kant gesagt: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. . . . Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei." Diese Identität von Freiheit, Sittlichkeit und, wie man hinzufügen kann, praktischer Vernunft, kann man auch durch den Satz ausdrücken: Freiheit (als Realität) ist eine Forderung (Postulat) der praktischen Vernunft, die sich ergibt aus der Tatsache der Sittlichkeit. Wie aber kann man aus der Tatsache des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit, und zuletzt nach dem „höchsten Gute", die Realität der Unsterblichkeit und das Dasein eines Gottes „postulierend" herleiten, da doch diese Begriffe nicht nur nicht identisch, sondern so heterogen als möglich sind? Kann man aus der bloßen Zergliederung des Begriffes vom höchsten Gut auch den der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes gewinnen, so wie man aus der bloßen Zergliederung des Begriffs des freien Willens den der Sittlichkeit samt ihrem Prinzip finden kann?

Daß diese weitgehende Entfernung Kants von den Grundlagen seiner eigenen Lehre natürlich auch in deren besonderem Charakter, vor allem in der Art ihrer Entstehung einigermaßen begründet war, wird noch zu erörtern sein. Jedenfalls muß man

auch hier von einer geschichtlichen Notwendigkeit sprechen, in demselben, ja in noch entschiedenerem, Sinne, als bei den idealistischen Metaphysikern des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibniz, die ja ebenfalls mehr oder weniger derselben Notwendigkeit des Fortgangs von esoterischer zu exotischer Gedankenentwickelung unterlagen. Diese geschichtliche Notwendigkeit wird im einen wie im anderen Falle durch die nachfolgende Entwickelung zur Evidenz erhoben. Die idealistischen Lehren der Metaphysiker des 17. Jahrhunderts konnten zur Zeit ihres Entstehens und kurz nachher nur genau so weit Eingang finden in die allgemeine Zeitbildung, als dieser exoterische Gedankenanknüpfungen zu Gebote standen, während ihr esoterischer Kern noch lange, man kann sagen noch ein Jahrhundert, verborgen blieb. Ganz ähnlich war es mit dem Kantischen Idealismus. Er hätte nicht so bald, nicht schon wenige Jahre nach dem Erscheinen der Vernunftkritik, Eingang finden können in das Gemeinbewußtsein vieler Gebildeter, hätte dieses nicht anknüpfen können an jene ihm selbst zugekehrten, ganz nach außen gerichteten, in diesem Sinne also recht eigentlich exoterischen, Wendungen des Gedankens, die Kant selbst ihm dargeboten.

* * *

Deutlich ergibt sich diese geschichtliche Notwendigkeit aus der Stellungnahme der ersten Adepten, Schüler und Nachfolger Kants. Denn durchweg sind sie Schüler seiner exoterischen Lehre, allesamt haben sie an die Fingerzeige des Meisters, welche auf die Übereinstimmung der neuen Lehre mit dem Zeitbewußtsein hinwiesen, vor allem und mit Eifer angeknüpft, und in eben diesem Sinne haben sie selbst dann auch die weitere Vermittelung zwischen dem Kantischen Idealismus und dem Gemeinbewußtsein des Zeitalters übernommen.

Unter diesen ersten Schülern und Nachfolgern Kants ist keiner wichtiger, hat keiner so bedeutungsvoll eingegriffen in die geistige Entwickelung als Karl Leonhard Reinhold. Während die anderen, die neben ihm als erste Schüler und Kommentatoren der

Kantischen Lehre hervortraten, Schüler im engen und unfreien Sinne dieses Wortes waren und blieben, solche, die sich an des Meisters Worte hielten und ängstlich bemüht waren, auch von den Kantischen Formen und Formeln sich nicht zu entfernen, aus Furcht, dann auch den Inhalt zu verlieren: so hat Reinhold zum ersten Male manche der Kantischen Formen kühn zerbrochen, um ihren Inhalt desto reiner zu gewinnen, er hat zum ersten Male diese Kantische Lehre auch im ganzen mit freiem Geiste aufgenommen und sie dadurch gleichsam von neuem geboren. Das geschah in den berühmten „Briefen über die Kantische Philosophie", welche 1787 und 1788 im „Teutschen Merkur" erschienen.

Freilich das, was Reinhold so im freien Geiste wieder und gleichsam neu erzeugte, war nicht die esoterische, sondern die exoterische Lehre Kants. Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie" sind die erste kongeniale Darstellung des kritischen Idealismus, aber — was für die folgende Entwickelung so wichtig wurde — übersetzt in die Denkweise wie in die Sprache der naturphilosophischen Verstandesaufklärung. Bis zu diesem Kantischen Standpunkte hatten ihn nicht nur ursprüngliche geistige Anlagen, sondern auch Lebensschicksale und äußere Umstände hingeführt. Er hatte als Barnabitermönch in Wien, als gläubiger Anhänger der katholischen Kirchenlehre, und zugleich als Mönch der strengsten asketischen Richtung, begonnen, hatte sich dann langsam von den Fesseln des Mönchtums, wie von der inneren Gebundenheit durch den Kirchenglauben, frei gemacht, und war zuletzt in das Fahrwasser jener Verstandesaufklärung des josephinischen Zeitalters, des deutschkatholischen Kulturkreises, geraten, welche, ungeachtet aller Verschiedenheit des Ursprunges, doch ihrer Grundtendenz nach der protestantischen, ebenso wie der jüdischen Verstandesaufklärung (Mendelssohn) ganz entsprach; dann aber, als ihn die Macht der Kirche, vor der ihn selbst der josephinisch aufgeklärte Staat nicht schützen konnte, aus Österreich vertrieb, war er in das Fahrwasser der besonderen Verstandesaufklärung geraten, welche vom Protestantismus ihren Ausgang genommen, er war selbst Protestant

geworden, und das Schicksal fügte es, daß er in den Brennpunkt des damaligen geistigen Lebens, nach Weimar, geführt wurde, daß er hier Wieland besonders nahe trat, einem Manne, der die Verstandesaufklärung, in seiner Persönlichkeit, wie in seinem Dichten und Denken, ohne Engherzigkeit und ohne scholastischen Formalismus, von der besten und glücklichsten und zugleich von der Seite repräsentierte, wo sie sich mit dem Geiste des Griechentums, den Winckelmann, Lessing und Herder neu erzeugt hatten, aufs engste berührte. So hatte Reinhold, dessen Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit Zeit seines Lebens unbegrenzt blieb, nach und nach alle wesentlichen Elemente der geistigen Kultur seiner Zeit sich angeeignet und stand auf deren Höhe, als er der Kantischen Lehre nahe trat, um alsbald ihr erster glänzender Apostel zu werden.

Doch nur die Höhe der Verstandesaufklärung war es, die er damals erreicht hatte; alles, was ihr gegenüber lag, also vor allem die deutsche Mystik, der ganze Geist der Sturm- und Drangzeit war ihm gänzlich fremd geblieben. Und so waren es überall die vorherrschenden Gesichtspunkte der Verstandesaufklärung, von denen aus er die Kantische Lehre ergriff, um das so Erfaßte anderen zu übermitteln.

Für die Verstandesaufklärung, welche unter naturphilosophischen Gesichtspunkten das Problem des Menschen lösen wollte und ihn hierbei ganz individualistisch betrachtete — für diese Aufklärung war kein Begriff wichtiger, als der der Glückseligkeit; auf ihn gründete sich die Moral, auf ihn die mit der Moral eng verknüpfte natürliche Religion, der Glaube an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Eben hier liegen nun auch die Ausgangspunkte für Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie". Die Aufklärung wollte die menschliche Glückseligkeit den Fährnissen, welche die Natur, welche die „dunklen" Vorstellungen, Triebe und Instinkte ihr bereiten, entziehen, um sie zu sichern durch Klarheit und Klärung (Aufklärung) des Gefühls und der vernünftigen Erkenntnis — ganz ebenso hofft Reinhold auf eine neue Epoche, „wo der Mensch aus eigener Kraft auf dem Wege einhergeht,

worauf er ehedem durch die Hand der Natur am Gängelbande des Instinktes geführt wurde . . ., wo er als Mann durch Vernunft und Gefühl die Glückseligkeit veredelt und vervielfältigt wieder findet, die er als Kind durchs Gefühl allein kaum gekostet hatte." Das unumgängliche Korrelat dieses Begriffes der individuellen Glückseligkeit war für die Aufklärung der Glaube an das Dasein Gottes, als an ein höchstes Wesen, das, gewissermaßen auf der Spitze der Aufklärung stehend, also höchstes Vorstellen und Erkennen (Weisheit) und höchstes Wollen (Macht und Güte) vereinigend, die Hindernisse auf dem Wege zur Glückseligkeit, die für den Menschen aus den Mängeln seiner Natur entspringen, beseitigt, und ihn zuletzt auf verborgenen Wegen, sei es im Diesseits oder im Jenseits (Unsterblichkeit der Seele), zur vollen Glückseligkeit hinleitet. Ganz ebenso verhalten sich Glückseligkeit und Gottesbegriff bei Reinhold; und so ist es für ihn die Aufgabe der denkenden Vernunft, der aufgeklärten Einsicht des reif gewordenen Mannes, Gott, als den letzten Urheber und Lenker menschlichen Glückseligkeitsstrebens, zu erkennen, da er vorher, im Zustande des unreifen Verstandes, des unentwickelten Denkens, nur dunkel geahnt oder ganz verborgen geblieben war. „Die unendliche Macht, Weisheit und Güte, die durch ihre vereinigte Wirkung sein kindliches Herz gelenkt hatte, tritt dann als reines Ideal der höchsten Vollkommenheit aus dem Chaos verworrener Ahndungen hervor, und wird die höchste leitende Grundregel seiner Vernunft; sowie die vornehmste Triebfeder seines Herzens. . . . So stellt die Stärke der entwickelten Vernunft allein die Harmonie des Menschen mit der Gottheit her, welche durch die Schwäche der unentwickelten Vernunft auf immer aufgehoben schien."

Für Reinhold, ebenso wie für die gesamte Aufklärung, konnte es darum nicht leicht eine wichtigere Aufgabe geben als die, das Dasein Gottes gegen alle Anfechtungen der Vernunft sicher zu stellen. Für Reinhold ist diese Aufgabe jedenfalls entscheidend geworden, sie stand vor Abfassung der Briefe im Mittelpunkt seiner Geistesarbeit, sie war es, die ihn zum Studium der Kantischen

Philosophie hingeführt hatte, für sie glaubte er die Lösung bei Kant gefunden zu haben. Daher bezeichnet er das Thema seiner „Briefe" mit den Worten: „Ist eine allgemein befriedigende Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes möglich? ... Wie ist eine solche Antwort möglich? ... Die Auflösung dieses großen Problems ... muß durchaus apodiktisch gewiß und folglich zur allgemeinsten Überzeugung geschickt sein." Diese apodiktische Gewißheit hatte man in zahlreichen Untersuchungen und Beweisen für das Dasein Gottes zwar erstrebt, aber nie erreicht — nun aber, so frohlockten die Reinhold'schen Briefe, ist sie endlich erreicht, durch die Kantische Philosophie. Vorher, ehe diese Gewißheit gewonnen war, konnte der Streit zwischen Dogmatikern und Skeptikern nicht vermieden werden, war die Religion beständig in Gefahr, auf der einen Seite in Aberglauben und Schwärmerei, auf der anderen in Unglauben und Freigeisterei zu entarten, d. h. auf der einen Seite in einen Glauben, der sich von der vernünftigen Erkenntnis gelöst hat und ihrer entraten zu können glaubt, auf der anderen in einen Nicht-Glauben, der sich auf vermeintliche Vernunfterkenntnis beruft. Dieser Zwiespalt ist nun beseitigt, und die Gefahren, die dadurch wahrer Religion erwuchsen, sind nun beschworen, oder auf ein Mindestmaß reduziert, indem Kant das Dasein Gottes in seinem einzig sicheren Erkenntnisgrunde fest verankerte. Nicht als ob es der Denkarbeit eines Philosophen überhaupt bedurft hätte, um Gott allererst wirklich zu machen, sondern nur, um uns, die Menschen, von dieser Wirklichkeit zweifelsfrei zu überzeugen, sie in der Vernunft zu begründen. Die Tatsache des Daseins Gottes ist für Reinhold, auch unabhängig von philosophischer Erkenntnis, absolut feststehend, „so wie die Komposition des Lichts aus den Farben längst feststand, ehe sie durch Newton entdeckt wurde."

Die Sicherung des Glaubens an das Dasein Gottes, das ist nun die Grundthese der Reinhold'schen Briefe, erreichte Kant dadurch, daß er ihn der Sphäre der theoretischen Erkenntnis entrückte und ihn ausschließlich auf die praktische Vernunft gründete; daß er zeigte, einen theoretischen Beweis, im Sinne des Wissens, für

das Dasein Gottes gebe es nicht und könne es nicht geben, um so sicherer aber sei der Beweis aus praktischer Vernunftüberzeugung (Postulat der praktischen Vernunft). Es ist für Reinhold die Quintessenz, das eigentliche Resultat der Kantischen Vernunftkritik, unwiderleglich dargetan zu haben, „daß sich aus der Natur der spekulativen Vernunft die Unmöglichkeit aller apodiktischen Beweise für und wider das Dasein Gottes, und aus der Natur der praktischen Vernunft die Notwendigkeit des moralischen Glaubens an das Dasein Gottes ergebe".

So sind es die Gesichtspunkte der Ethik, und zwar vor allem die beherrschenden Gesichtspunkte der exoterischen Ethik, Kants,*) von denen aus Reinhold die gesamte Vernunftkritik erblickt. „Das vorzüglichste und wichtigste Thema aller Philosophie überhaupt" läßt sich nach Reinhold zurückführen „auf die Fest-

*) Die „Kritik der praktischen Vernunft", in der diese Gesichtspunkte eine so beherrschende Rolle spielen, hat Reinhold allerdings erst unmittelbar nach Abfassung der Briefe, Ende 1787, kennen gelernt. Doch waren eben diese entscheidenden Gesichtspunkte der exoterischen Ethik schon vorher von Kant entwickelt worden, so — abgesehen von früheren Äußerungen — in den 1786 erschienenen Bemerkungen zu Jacobs Prüfung der Mendelssohn'schen „Morgenstunden", in gewissem Sinne auch in dieser „Prüfung" selbst, die ja mit einer Art von Kantischer Approbation versehen war, dann namentlich in dem unmittelbar vor den Reinhold'schen „Briefen" erschienenen Aufsatze „Was heißt: sich im Denken orientieren?" Hier wird der Begriff des Postulats der praktischen Vernunft bereits nach allen Seiten entwickelt, ebenso wie der, von Reinhold so oft angewandte, des praktischen (moralischen) Vernunftglaubens, ja die Scylla und Charybdis von Aberglauben und Unglauben, Schwärmerei und Freigeisterei, durch welche uns der praktische Vernunftglaube hindurchführe, wird von Kant hier ebenso geschildert, wie es von Reinhold geschieht. — Vielleicht darf man übrigens sagen, daß, umgekehrt, auch Reinholds „Briefe", die Kant so begeistert begrüßte, nicht ohne Einfluß geblieben sind auf die ihnen unmittelbar nachfolgende „Kritik der praktischen Vernunft", und selbst auf die 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft". Jedenfalls bedeuten die Jahre 1786 und 1787 den Höhepunkt für die exoterische Kantische Lehre, die Zeit, wo die Kantische Philosophie, in langsamer Entwickelung, nach der exoterischen Seite hin die deutlichste und entschiedenste Ausprägung erreicht hatte.

setzung der letzten, und in dieser Eigenschaft allein zureichenden, Gründe unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Hoffnung für das zukünftige Leben." Dieses Thema ist für Reinhold in der Kantischen Vernunftkritik behandelt, und das daraus entspringende Problem dort mit Meisterschaft gelöst worden. Und es ist, nach Reinholds Auffassung, im Sinne des Ideals gelöst, das allen Vertretern der Verstandesaufklärung immerfort vorgeschwebt hatte: im Sinne einer vollkommenen Vereinigung und Einheit von Moral und Religion. „Die Religion", sagt Reinhold in seinen „Briefen", „gewinnt durch die Hinwegräumung dieser Beweise (nämlich der theoretischen Beweise vom Dasein Gottes), so wie sie durch die „Kritik der Vernunft" ausgeführt wird, nichts Geringeres als einen einzigen, unerschütterlichen und allgemeingültigen Erkenntnisgrund, der auf dem Wege der Vernunft die Vereinigung zwischen Religion und Moral vollendet, welche durch das Christentum auf dem Wege des Herzens eingeleitet worden ist." „Wie Christus von der Religion seiner Zeit ausging, um zu reiner Moral zu gelangen, und dieser dadurch bei seinen Zeitgenossen Eingang zu verschaffen, so muß man heute von der Moral ausgehen, um die reine Religion wiederherzustellen und das reine Christentum in den von Aberglauben und Unglauben usurpierten Besitz zu setzen."

Von Erörterungen und Untersuchungen dieser Art, welche vom Standpunkte der Verstandesaufklärung die leitenden Gesichtspunkte der exoterischen Kantischen Ethik aufnehmen, sind die Reinhold'schen Briefe so überwiegend, ja fast ausschließlich, beherrscht, daß ihnen gegenüber die Kantische Erkenntnislehre im engeren Sinne ganz in den Hintergrund tritt. Wo ihre Grundanschauungen von Reinhold dargestellt werden, geschieht dies nur beiläufig und in Anknüpfung an solche moral- oder religionsphilosophischen Erörterungen, welche auch erkenntnistheoretische Betrachtungen unentbehrlich machen. Und auch diese Ergebnisse der Kritik der theoretischen Vernunft ergreift Reinhold lediglich von ihrer exoterischen Seite und im Sinne der Verstandesaufklärung. So wie er den wesent-

lichen Inhalt, jedenfalls das wichtigste Resultat, der Kantischen Ethik darin erblickte, daß sie, Moral und (natürliche) Religion verschmelzend, für die letztere, für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, einen neuen apodiktischen Beweisgrund beibrachte, so erblickte er das wichtigste Resultat der Kantischen Erkenntnislehre in den „Briefen" zunächst darin, daß durch sie der schroffe Gegensatz von Leib und Seele deutlicher als je vorher enthüllt und durch tiefdringende Beweisgründe befestigt worden sei — dieser Gegensatz, der für die gesamte Verstandesaufklärung unbedingte dogmatische Geltung und klassische Bedeutung besaß. So wenig Reinhold etwas davon ahnte, daß der für alle Aufklärung klassische Gegensatz von Tugend und Glückseligkeit, auf den ja auch die „natürliche Religion" sich gründet, aufgehoben und gleichsam vernichtet war durch die esoterische Kantische Ethik, die durch und durch Freiheitslehre war, so wenig ahnte er, daß der für die Aufklärung nicht minder klassische Gegensatz von Leib und Seele ebenfalls aufgehoben und gleichsam vernichtet war durch die esoterische Kantische Erkenntnislehre, als die Philosophie der reinen Subjektivität. Die Grundanschauungen der Kantischen Lehre konnten nicht deutlicher im Sinne der Verstandesaufklärung interpretiert werden, als es von Reinhold in seinen „Briefen" geschah. „Als ein Naturprodukt des menschlichen Geistes", heißt es da, „hatte also die Unterscheidung zwischen Leib und Seele alle diejenigen Eigenschaften, die sie haben mußte, um die Schutzwehre der religiösen Grundwahrheit vom zukünftigen Leben abgeben zu können." Nur daß vor der Kantischen Vernunftkritik diese Unterscheidung eben vielfach verworren, mit Nebenvorstellungen vermischt, von der Phantasie umspielt, und so vielfach verdunkelt, vor allem auch nicht erkenntnismäßig hinreichend gesichert war. Aber so wie die Wahrheiten der natürlichen Religion — Dasein Gottes und Unsterblichkeit der Seele — auch vor Kant als Tatsachen schon feststanden, ehe sie durch ihn zur Gewißheit apodiktischer Erkenntnis erhoben wurden, so ist es auch mit der Tatsache der Gegensätzlichkeit von Leib und Seele. Und wie dort, so bedient sich auch hier

Reinhold desselben Vergleiches zur Erläuterung: „Ungefähr wie die Lichtstrahlen den Körpern die Farben gaben, auch bevor sie Newton bei dieser wohltätigen Wirkung ausgespäht hatte: so haben die Gesetze unseres Vorstellungsvermögens, die durch die psychologische Idee ausgedrückt werden, die Unterscheidung zwischen Seele und Körper verursacht, auch bevor sie Kant in dieser Eigenschaft entdeckt hat."

* * *

Als Schüler und Jünger Kants verhält sich Reinhold zu seinem Meister also ähnlich, wie sich vordem Christian Wolff zu Leibniz verhalten hatte. Und so wie man in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts ganz allgemein von einer Leibniz-Wolffischen Philosophie zu sprechen pflegte, so sprach man nun, am Ende desselben Jahrhunderts, ganz allgemein von einer Kantisch-Reinhold'schen Philosophie — dort wie hier mit demselben Recht und demselben Unrecht. Auch die Wirkung war in beiden Fällen die gleiche. So wie damals die Leibniz'sche Lehre in ihrem tieferen esoterischen Grundgehalt zunächst noch verborgen blieb, als Leibniz-Wolffische Philosophie aber um so schneller sich ausbreitete und alsbald die deutsche Bildung ganz beherrschte, so blieb auch der tiefere esoterische Geist der Kantischen Lehre zunächst noch im Dunklen, in der Verborgenheit des unentfalteten Gedankens, vorläufig unvermögend, in die Breite der allgemeinen Bildung einzudringen — während ihr exoterischer Geist, als Kantisch-Reinhold'sche Philosophie, diesen Weg mit größter Schnelligkeit zurücklegte, ja so schnell, daß sie schon nach wenigen Jahren im deutschen Geistesleben eine ähnlich beherrschende Stellung einnahm, wie ehedem die Leibniz-Wolffische Philosophie.

Daß nun so in der Fortbildung der Kantischen Lehre die erste Entwickelungsstufe grade im vollen Herausarbeiten ihrer exoterischen Seiten erreicht wurde,*) wäre freilich unmöglich gewesen,

*) Wie sehr dies der Fall war, mag noch durch die Tatsache illustriert werden, daß der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schulze

hätte nicht die Kantische Lehre selbst, auch in ihrem strengsten esoterischen Geiste, reichliche Handhaben dazu geboten und den Weg auch zu solcher Weiterbildung deutlich genug gewiesen. Diese Zwiespältigkeit war begründet in der Art der Entstehung der Vernunftkritik. So siegreich nämlich auch bei Kant der neue Idealismus mit revolutionärer Kraft zum Durchbruch kommt, er war und blieb doch immer etwas dem naturphilosophischen Standpunkte Abgerungenes und konnte darum nicht unbeeinflußt bleiben von der Kraft des inneren Widerstandes, welche der Geist der Naturphilosophie, dem Kant selbst so lange sich hingegeben, ihm entgegensetzte. Kants ursprüngliche Absicht war ja keineswegs, ein neues philosophisches System zu begründen, sondern die Grundlagen dafür zu schaffen, daß ein solches möglich werde; er wollte ursprünglich die geltende naturphilosophische Anschauungsweise nicht umstürzen, sondern grade zum Zweck innerlicher Festigung nur reformieren: so war und blieb sie, wie der Ausgangspunkt, so auch das vorgestellte Ziel seiner neuen Lehre, das er in keinem Moment ganz aus dem Auge verlor, so weit er sich auch von ihm in idealistischer Richtung zu entfernen schien. Es ging Kant hierbei ähnlich wie Kolumbus: wie dieser nur auszog, um eine neue Durchfahrt zwischen zwei Kontinenten auf dem Boden der alten Welt zu finden, aber eine ganz neue Welt dabei entdeckte, so war Kant ursprünglich nur ausgezogen, um auf dem alten Boden der naturphilosophischen Betrachtungsweise eine neue Durchfahrt durch die entgegengesetzten Richtungen des Rationalismus und Empirismus zu finden, und er fand — die neue Welt der reinen Subjektivität, die Grundprinzipien des Idealismus. Und wie Kolumbus blieb auch Kant immerfort überzeugt, die neue Welt sei nur ein Teil der alten, ihr zugehörig; und in diesem Sinne war er weit davon

in Königsberg, unter dem aufmunternden Zuspruch, und selbst unter teilweiser Mitwirkung, Kants, schon 1784 „Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft" verfaßte, in denen er unter anderem zu zeigen versuchte, daß die Kantische Lehre in religiöser Beziehung ganz ungefährlich und unverfänglich sei, mit den herrschenden theologischen Anschauungen sich sehr wohl vertrage.

entfernt, in dieser neuen Welt ganz aufzugehen, wie etwa die Mystiker, blieb immer nur bemüht, sie nach ihren Wechselbeziehungen zur alten zu werten und zu bestimmen. Daher bedeutete ihm die reine Subjektivität (reine Vernunft) nichts ohne Beziehung auf das reine Objekt (Ding an sich), das a priori nichts ohne Beziehung auf das a posteriori, das Intelligible nichts ohne Beziehung auf das Sinnliche, die Freiheit nichts ohne Beziehung auf die Natur, ihre Kausalität und Notwendigkeit.

So war mit der Kantischen Lehre, zufolge ihres Ursprungs, der dualistische Grundcharakter untrennbar verknüpft. Stellt man die wichtigsten Gegensätze dieses Kantischen Dualismus in einer Tabelle übersichtlich etwa wie folgt zusammen:

Reines Objekt (Ding an sich)	Reine Subjektivität (reine Vernunft)
Stoff der Erkenntnis	Form der Erkenntnis
Rezeptivität	Spontaneität
a posteriori	a priori
empirisch	intelligibel
Natur (Kausalität, Notwendigkeit)	Freiheit
Realismus (Naturphilosophie)	Idealismus

so sieht man freilich sofort, daß das Schwergewicht der Kantischen Lehre durchweg auf der rechten Seite dieser Tabelle liegt, d. h. in den Bestimmungen, durch welche das Wesen der reinen Subjektivität zum Ausdruck gelangt; und doch behaupten auch alle Entgegensetzungen der linken Seite ihre volle Geltung und Bedeutung. Innerhalb der praktischen Vernunft bringt Kant dieses Übergewicht der reinen Subjektivität durch das Wort „Primat" zum Ausdruck: das Intelligible hat das Primat gegenüber dem Empirischen, die Freiheit mit den daraus entspringenden Forderungen das Primat gegenüber der Notwendigkeit der Natur. Das gilt aber ebenso auch für die theoretische Vernunft, für die gesamte Kantische Lehre. Überall hat das reine Subjekt das Primat, ist es dem reinen Objekt überlegen — aber es ist ihm nicht übergeordnet, sondern im Grunde doch wieder gleichgeordnet. Kein Wunder, daß in der exoterischen Darstellung nun dieses Primat so leicht ganz aufgehoben schien, wie überall, wo nur vom primus inter pares die Rede ist. Aber selbst in der esoterischen Lehre, auch da, wo Kant so sehr in die neue Welt der reinen Subjektivität versenkt war, daß ihm die alte, daß ihm das reine Objekt, das Ding an sich, wie ein dunkler Nebelstreif am Horizont ganz zu entschwinden schien — selbst da blieb doch eben dieses Ding an sich noch in selbständiger Geltung bestehen. Solcher Dualismus ist nicht bloß ein eigentümlicher Zug der Kantischen Lehre, er tritt mit Notwendigkeit am Beginn einer jeden neuen Gedankenbewegung mehr oder weniger ausgeprägt hervor, weil eben für jede zunächst das Bedürfnis besteht, sich selbst, ihr neues Prinzip, von allem abzuscheiden, Gegensätze zu schärfen, Grenzlinien scharf zu ziehen. Aber ebenso notwendig strebt jede neue Gedankenbewegung alsbald darnach, diesen Dualismus zu überwinden und möglichst reiner Monismus zu werden. Denn alles Denken strebt nach Einheit, und jede Zwiespältigkeit, die neu enthüllt wird, kann nie etwas anderes bedeuten als eine Etappe zu neuer, höherer Einheit. So führte die Entwickelung auch hier mit Naturnotwendigkeit vom Kantischen Dualismus bis zum reinen Monismus Fichtes. Doch wurde auch hier der Weg vom Dualis-

mus zum Monismus in einer Anzahl von Zwischenstufen durchmessen, deren jede charakterisiert ist durch eine Mischung von Kritik und Skepsis, wodurch das Widerspruchsvolle des Kantischen Dualismus immer klarer enthüllt, seine Unhaltbarkeit immer deutlicher aufgewiesen wurde.

Solche fruchtbaren kritisch-skeptischen Einwürfe, welche die Samen neuer Erkenntnisse sind, konnten natürlich diejenigen nicht erheben, welche von einem der Kantischen Lehre ganz entgegengesetzten Standpunkte aus — etwa dem der Leibniz-Wolffischen Philosophie — ihre Kritik übten. Denn da, wo gar keine Gemeinsamkeit der Anschauung vorhanden ist, handelt es sich in Wahrheit nicht um Kritik, sondern um gänzlich unfruchtbares Widersprechen und Entgegenreden. Wahrhaft fruchtbare Kritik konnte also nur von denen ausgehen, die sich irgendwie, wenn auch noch nicht mit den positiven Lehren der Kantischen Philosophie, doch wenigstens mit dem allgemeinen Geiste durchdrungen hatten, aus dem heraus auch jene positiven Lehren geboren waren. Das war aber zunächst nur der Fall bei den Führern der idealistischen Gedankenrevolution, den Propheten der Sturm- und Drangzeit. Denn sie, die den Geist des Idealismus aus den dunklen Tiefen der deutschen Mystik hinüberzuleiten versucht hatten in die Breite klarer Vernunfterkenntnis, die es aber nie vermocht hatten, bis zu letzterer wirklich vorzudringen, sie mußten von der neuen Kantischen Lehre sich ebenso stark angezogen wie abgestoßen fühlen: angezogen, weil hier ihr eigenes Ideal, die Entfaltung des idealistischen Geistes als Vernunfterkenntnis, der Verwirklichung nahe gebracht erschien; abgestoßen, weil es doch nicht der reine Idealismus war, der hier zur Entfaltung kam, sondern ein dualistisch getrübter, einer, der sich noch keineswegs ganz losgelöst hatte von jener Verstandesaufklärung, deren direkte Antipoden sie ja waren.

In diesem Sinne hat, als erster, schon Hamann zur Kantischen Lehre Stellung genommen und an ihr Kritik geübt: zunächst, abgesehen von brieflichen Äußerungen, in der bereits 1781 niedergeschriebenen, aber aus Rücksicht auf Kant nicht veröffentlichten

„Rezension der Kritik der reinen Vernunft", dann in einer eigenen kleinen Schrift, die er 1784 veröffentlichte: „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft". Hamann hat die Verwandtschaft der eigenen Geistesart mit der, welche in der Kantischen Vernunftkritik hervortrat, sogleich erkannt und nachdrücklich genug hervorgehoben. Hat er doch die „Kritik der reinen Vernunft", wie er selbst berichtet, fünfmal gelesen und ist wie wenige alsbald in ihren Geist eingedrungen. Er erkennt in der Kantischen Lehre deutlich die Erneuerung des Platonismus, ja er nennt Kant, zu dessen eigener großer Verwunderung, einen Mystiker; er bemerkt sehr wohl, wie sehr, ungeachtet aller Verschiedenheit, die Kantische Art, erkenntniskritisch in die Tiefen und bis zum Zentrum der reinen Subjektivität vorzudringen, der Art der Mystiker wesensverwandt ist, die kontemplativ sich in die Tiefen des Selbst versenkten und dessen Zentrum suchten, das Meister Eckhart als „Funken", Kant als „Ich" oder „transzendentale Einheit der Apperzeption" bezeichnet. Naturgemäß tritt aber Hamann zu Kant überall da in Gegensatz, wo dieser sich vom ursprünglichen Geist der Mystik entfernte. Es steht aber schon im Widerspruch zu Hamanns Auffassungsweise, daß Kant sich eben nicht auf die intuitive Versenkung in die reine Subjektivität beschränkte, nicht einfach bei dieser mystischen Tatsache stehen blieb, sondern sie in einer Fülle von Bestimmtheiten auseinanderlegte und entwickelte. In diesem Sinne vergleicht er seine eigene Anschauung der geballten Faust, die, in eine flache Hand zu entfalten, er anderen überlassen müsse. Und in demselben Sinne bezeichnet er Kant tadelnd auch als Gnostiker, da er eben das innerlich Geschaute und Erfaßte auch verstandesmäßig erkennen wolle, ganz wie die Anhänger der alten christlichen Gnosis. Und so setzt er überall der Kantischen Analyse die Intuition, der Kantischen Vielheit und Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten deren Einheit, der meist logischen Vermittelung all dieser Bestimmtheiten die Unmittelbarkeit des wirklichen Seins und des Lebens entgegen, jene Unmittelbarkeit, zu der man zurückkehren müsse, die sich im Kindeszeitalter der Men-

schen, sowohl der Völker wie der einzelnen, offenbare. „Werdet wie die Kinder", ruft Hamann aus, „heißt schwerlich: ‚habt Vernunft, deutliche Begriffe' ... Über die deutlichen Begriffe werden die Gerichte kalt und verlieren den Geschmack." Darum ist für Hamann insbesondere die philosophische Vernunft „kein Weg zur Wahrheit und zum Leben", somit auch „keine Kritik der reinen Vernunft und des guten Willens fähig, die vier Leidenschaften, die unser Leben bestimmen, wie Leuchttürme darin stehen — zu Paaren zu bringen, da eine einzige stark genug ist, uns schwindlig zu machen."

Mit besonderer Schärfe aber wendet sich Hamann natürlich gegen die Seiten der Kantischen Vernunftkritik, die sie mit der naturphilosophischen Verstandesaufklärung gemein hatte. Denn von den Charakterzügen dieser „sophistischen" Aufklärung, die er so leidenschaftlich bekämpfte, findet er allerdings einige der wesentlichsten und wichtigsten auch bei Kant wieder. So ist dieser vor allem dem aller Naturphilosophie eigentümlichen „kalten Vorurteile" für Logik und Mathematik und dem gläubigen Vertrauen auf deren apodiktische Gewißheit unterlegen. Daher ist auch die Kantische Vernunftkritik beherrscht von jener Logodädalie, jenem logischen Formalismus, welche es bewirkten, daß Hamann durch die Vernunftkritik alle metaphysischen Untersuchungen „fast so verekelt worden sind als ehemals durch Wolfens lateinische Ontologie". Unter diesem Gesichtspunkte erscheint ihm die Vernunftkritik nicht als ein junger Most, sei es in alten oder in neuen Schläuchen, sondern höchstens als eine Einkleidung alter Wahrheiten, versehen mit einigen neuen Lappen, durch die der Riß der alten nur noch ärger wird. Und was das Schlimmste ist, diese Vernunftkritik ist ihm innerlich hohl und leer: denn statt auf die feste Wirklichkeit sich zu gründen, hängt sie ganz ab „von einem logischen Spinngewebe", statt einen konkreten Inhalt zu entfalten, ist sie „ein windiges Sausen", ein magisches „Schattenspiel leerer Abstraktionen" — Hamann spricht auch von einer „Sancho Pansa-Transzendentalphilosophie" — und statt eines soliden Inhalts birgt

sie nichts als lauter „wortreiche Formalitäten ohne denkbaren Inhalt“ und ist ganz erfüllt von einem fast mystisch-schwärmerischen Aberglauben und Vertrauen auf die Kraft solcher Formen, die allen Inhalts entleert sind: „Auf diesem eitlen Vertrauen, ex vi formae Gewißheit zu erhärten, scheint mir das ganze Kantische Gebäude zu beruhen.“ So ist es natürlich, daß der, welcher den Spuren des Kantischen Systems nachfolgt, wie Hamann meint, eben nicht die blühende Mannigfaltigkeit des Wirklichen durchwandert, sondern „bloßen Sand, in dem man bald müde wird zu gehen“, und zwar, eben zufolge der Windungen des logischen Formalismus, auf einem „Fußsteige, der ebenso unbequem zu einer Heerstraße zu sein scheint als eine Tänzerlinie zum gemeinen Fußsteige“.

So wendet sich Hamann natürlich auch besonders scharf gegen den Kantischen Dualismus, der ja mit der Verstandesaufklärung, mit dem logischen Formalismus, mit der analytischen Tendenz des zersetzenden und zerspaltenden Verstandes, aufs engste zusammenhängt. Seiner ganzen Geistesart widerspricht ja der von ihm sogenannte „Purismus“ der reinen Vernunft, d. h. die Methode Kants, die Bestimmungen der reinen Vernunft dadurch zu gewinnen, daß er von ihr schrittweise alles absondert, was der Welt des Objektiven noch zugehört: „Erfahrung und Materie“, sagt Hamann, „ist das Gemeine, durch dessen Absonderung die gesuchte Reinheit gefunden werden soll.“ In demselben Sinne wendet er sich gegen Kants dualistische Scheidung und Unterscheidung — Hamann nennt es sogar Zweideutigkeit — von a priori und a posteriori, analytischen und synthetischen Urteilen, Rezeptivität und Spontaneität, Sinnlichkeit und Verstand usw. „Beruht“, sagt Hamann, „das ganze Geheimnis unserer Vernunft, ihrer Antithesen und Analogien in nichts als einer licentia poetica zu scheiden, was die Natur zusammenfügt, und zu paaren, was sie hat scheiden wollen, zu verstümmeln und wieder zu flicken?“ „Liegt gewiß ein Geheimnis in der differentia specifica analytischer und synthetischer Urteile verborgen, das keinem von den Alten eingefallen

sein sollte?" „Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als die zween Stämme menschlicher Erkenntnis aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel ... wozu eine so gewalttätige, unbefugte Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihrer transzendentalen Wurzel ausgehen und verdorren?" Gegen diese Zwiespältigkeit von Sinnlichkeit und Verstand insbesondere spricht ihm ja auch die unmittelbare Einheit beider in der Erscheinung der Sprache — ein Lieblingsthema Hamanns, das er auch Kant gegenüber immer wieder variiert — aber gegen sie, wie gegen alle anderen dualistischen Aufstellungen der Vernunftkritik, spricht überhaupt die intuitiv erfaßte Einheit der Wirklichkeit und des Lebens. Darum hält er niemandem so sehr wie Kant das Grundprinzip Giordano Bruno's von der coincidentia oppositorum, von dem Zusammenfallen und der Einheit der Gegensätze, entgegen, ein Prinzip, das ihm mehr wert ist als alle Kantische Kritik. — —

So geistvoll und eindringend nun diese Hamannsche Kritik auch war, und so viele fruchtbare Keime zukünftiger Entwickelung sie in sich barg, so wenig konnten diese doch unmittelbar aufgehen und Früchte tragen. Denn auch hier, wie überall, kam Hamann über das Ausstreuen fragmentarischer Winke, über aphoristische Orakelsprüche nicht hinaus; er, der seinen intellektuellen Beruf einmal mit den Worten kennzeichnete: „Eine Lilie im Tale, und den Geruch der Erkenntnis verborgen auszuduften, wird immer der Stolz sein, der im Grunde des Herzens und im inneren Menschen am meisten glühen soll" — er vermochte eben überall da, wo er aus dieser Verborgenheit des Erkennens heraustreten sollte in die Helligkeit und Klarheit des Verstandes, es nicht weiter zu bringen als bis zum dunkel-rätselhaften Stammeln der Sibylle. So wirkte seine Kritik nur mittelbar, dadurch, daß ihre Keime später von anderen aufgenommen und weiter entwickelt wurden. Und der erste, bei dem dies der Fall, war sein nächster Geistesverwandter Fr. Heinr. Jacobi. Dieser unterschied sich ja darin vor allem

von Hamann, daß er zwar, wie dieser, ebenfalls in einer beweglichen Mitte zwischen dem Geiste der Mystik und dem der Verstandesaufklärung verharrte, aber doch auch die letztere kongenial zu durchdringen und, vom Geiste der Mystik erfüllt, doch eben auch die Sprache des Verstandes zu sprechen wußte. So begegnet er sich mit Kant von vornherein auf der umfassendsten Grundlage, die beiden gemeinsam war. Man kann sagen, Jacobi ist der erste gewesen, der in die Kantische Philosophie nach ihrem esoterischen Geiste vollständig eingedrungen ist; darum konnte er auch der erste sein, der aus diesem ihrem eigenen Geiste heraus an ihr selbst Kritik übte und damit den ersten wichtigen Anstoß zu ihrer Fortbildung gab. Das geschah vornehmlich in der nur wenige Seiten umfassenden scharfsinnigen Abhandlung „Über den transzendentalen Idealismus", welche als Beilage seiner Schrift „Dav. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" 1787 erschien.

Die wichtige Bedeutung, welche die kritisch-skeptischen Einwürfe Jacobis für die nachfolgende Entwickelung gewonnen haben, liegt zunächst schon darin, daß er mit großem Scharfsinn seinen Angriff auf den entscheidenden Punkt zu konzentrieren weiß. Er bemerkt nämlich deutlich, daß der Dualismus, welcher die ganze Kantische Vernunftkritik durchzieht, gewissermaßen auf einen Generalnenner gebracht werden kann, daß alle einzelnen Gegensätze — wie a priori und a posteriori, Sinnlichkeit und Verstand, Spotaneität und Rezeptivität, Natur und Freiheit usw. — zurückgehen auf den entscheidenden Gegensatz, der ihnen allen zugrunde liegt: auf den Gegensatz von reinem Objekt und reiner Subjektivität, oder, wie Kant es nennt, von Ding an sich und reiner Vernunft. Die Grundfrage für alle Kritik der Kantischen Philosophie muß also lauten: Ist es möglich, beide Begriffe zu vereinigen, d. h. wenn man alle Erkenntnis, alles Seiende, so wie es Kant tut, auf reine Vernunft gründet, wenn man, wie Kant, immer wieder betont, es gebe für die menschliche Erkenntnis nur Erscheinungen, keine Dinge an sich, diese seien unerkennbar, ja unvorstellbar — kann man dann doch noch, wie es Kant ebenfalls tut, von einem Ding

an sich überhaupt ernsthaft reden, kann man sogar, wie Kant, behaupten, es „wirke" bei der Erkenntnis irgendwie „mit", es „errege" Vorstellungen, es „bewirke" Eindrücke, es „affiziere" uns, und was dergleichen Wendungen mehr sind? Ist dieser Begriff des Dinges an sich etwas anderes als eine Inkonsequenz, als ein Abfall vom Geiste des Idealismus, aus dem doch die Vernunftkritik geboren ist, und muß man also diesen Begriff nicht, als einen ganz leeren und haltlosen, völlig aufgeben? „Ich frage," so argumentiert Jacobi, „wie ist es möglich, die Voraussetzung von „Gegenständen", welche „Eindrücke" auf unsere Sinne „machen", und auf diese Weise Vorstellungen „erregen", mit einem Lehrbegriffe zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zunichte machen will? ... da es ja doch der Verstand ist, der das Objekt zu der Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannigfaltiges in einem Bewußtsein verknüpft. Alsdann sagen wir, wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transzendentale Gegenstand; denn vom transzendentalen Gegenstande wissen wir nicht einmal so viel, und er wird als intelligible Ursache der Erscheinung nur angenommen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiere. ... Und so ist überhaupt unsere ganze Erkenntnis nichts als ein Bewußtsein verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbst, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann." „Man erwäge doch", so fährt Jacobi fort, „daß der Raum und alle Dinge im Raume nach dem Kantischen System in uns und sonst nirgendwo vorhanden sind, daß alle Veränderungen und sogar die Veränderungen unseres eigenen innerlichen Zustandes nur Vorstellungsarten sind und keine objektiv wirkliche Veränderung, kein solches Aufeinanderfolgen, weder in uns noch außer uns, beweisen; man erwäge, daß alle Grundsätze des Verstandes nur subjektive Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres Denkens, aber keineswegs der

Natur an sich, sondern ohne allen wahrhaft objektiven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge diese Punkte gehörig und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von ‚Gegenständen', welche ‚Eindrücke' auf die Sinne ‚machen', und auf diese Weise Vorstellungen ‚zuwege bringen', könne gelten lassen."

Daraus folgt also mit absoluter Notwendigkeit, daß jeder, der sich auf den Boden der Kantischen Vernunftkritik stellt, den Begriff des Dinges an sich gänzlich ausschalten muß; er muß aber überhaupt sich loslösen von jedem Gedanken an „Gegenstände", an eine Welt des Objektiven, die uns „gegeben" sei, und einsehen, daß nichts wahrhaft wirklich sei als die reine Subjektivität, die reine Vernunft. Oder mit anderen Worten: jeder, der sich auf den Boden der Kantischen Philosophie stellt, muß einsehen, daß es ein Erkennen nur in den Grenzen der reinen Subjektivität oder reinen Vernunft gibt, daß es aber gegenüber dem transzendentalen Korrelat dieser reinen Subjektivität, das wir als Gegenstand, Ding, oder insgesamt als Welt des Objektiven oder Natur bezeichnen, ein Erkennen irgendwelcher, selbst abgeschwächter und problematischer, Art, wie bei Kant, nicht gibt, daß hier keinerlei Wissen, auch kein negatives, möglich ist, sondern nur, wie es Hamann und Jacobi schon längst gelehrt hatten, die Unwissenheit, deren positive Ausdrucksform der praktische Glaube ist. Die Kantische Philosophie muß also, wenn sie sich selbst recht verstehen will, diesen Standpunkt der Unwissenheit bedingungslos und so radikal als möglich festhalten, jede, auch die kleinste, Abweichung davon ist unmöglich, führt zu den schlimmsten Widersprüchen und bedroht die Grundlagen der ganzen Vernunftkritik. „Wollte die Kantische Philosophie von der transzendentalen Unwissenheit, welche der transzendentale Idealismus lehrt, sich nur um ein Haarbreit durch Vermutung oder Glauben entfernen, so verlöre sie nicht allein in demselben Augenblick alle Haltung, sondern sie müßte auch, was sie als ihren Hauptvorzug angibt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Anmaßung hat keinen anderen Grund als die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der

transzendentale Idealismus behauptet; diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgendeine Vermutung sich über sie erheben und auch nur den kleinsten Vorteil ihr abgewinnen könnte." „Der Bekenner des transzendentalen Idealismus ... muß also schlechterdings jene Voraussetzung (des „Dinges an sich") fahren lassen und es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transzendentalen Verstande außer uns wären, vorhanden sind und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgendeine Weise wahrzunehmen imstande sein könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muß er aus dem transzendentalen Idealismus herausgehen und mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche geraten. Der transzendentale Idealismus muß also den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten."

Man kann den springenden Punkt, der über Sein und Nichtsein der Kantischen Vernunftkritik entscheidet, nicht klarer und schärfer bezeichnen, als es hier von Jacobi geschehen ist. Zugleich hat er hier aufs deutlichste jenes Programm für die Fort- und Umbildung der Kantischen Lehre aufgestellt, das bald darauf von Fichte ausgeführt worden ist.

Warum aber, so muß man fragen, hat nicht Kant, und haben noch viel weniger seine nächsten Jünger, den Mut gehabt zum Bekennen jenes „kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist?" Auch das weiß Jacobi verständnisvoll zu erklären: „Einige Beförderer der Kantischen Philosophie scheinen den Vorwurf des Idealismus überhaupt so sehr zu fürchten, daß sie lieber einigen Mißverstand veranlassen, als diesem Vorwurf, der abschrecken könnte, sich bloßstellen wollen. Dieses hätte nun wohl an sich nichts Sträfliches, da man gewöhnlich die Vorurteile der Menschen erst zahm machen muß, ehe man sie fesseln kann, und es überhaupt so schwer ist, der Aufmerksamkeit beizukommen, daß wir, wenn uns eine allgemeine vorgefaßte Meinung im Wege steht, beinahe die Hoffnung dazu aufgeben müssen."

Mit anderen Worten: der gemeine Menschenverstand ist so sehr der naturphilosophischen Betrachtungsweise hingegeben, daß nicht nur die ersten „Beförderer der Kantischen Philosophie", sondern Kant selbst ihm Rechnung tragen zu müssen glaubten, woraus dann jene exoterische Gedankenentwickelung entstand, die in der Kantisch-Reinhold'schen Philosophie ihren Ausdruck fand. Aber Jacobi hatte recht: es gelingt oft am ehesten, die Vorurteile der Menschen zu fesseln, dadurch daß man sie zahm macht; so wurde auch jene erste exoterische Entwickelung der Kantischen Philosophie eine wichtige Vorstufe für die Entfaltung ihres ureigenen esoterischen, ihres rein idealistischen Geistes. Denn indem man dem naturphilosophischen Vorurteil nach Möglichkeit entgegenkam, mußte der Kantische Dualismus und alles Widerspruchsvolle, was er in sich barg, deutlicher als es sonst der Fall gewesen, hervortreten; indem der Schatten, der, schon in der esoterischen Lehre Kants, vom Ding an sich, von der Welt des Objektiven her, auf die reine Subjektivität fiel, in der späteren exoterischen Gedankenentwickelung so sehr verstärkt wurde, mußte er auch einem weniger scharfsichtigen Beobachter sichtbar werden und die kritische Aufmerksamkeit auf sich lenken. So konnte es geschehen, daß innerhalb der ersten Kantischen Schule selbst, fast unmittelbar nach deren Begründung, kritisch-skeptische Einwürfe hervortraten, welche, ungeachtet aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte, doch in ihrem Endresultat zusammentrafen mit denen, welche die Apologeten des mystischen Geistes, die Väter der Sturm- und Drangzeit, in erster Linie also Hamann und Jacobi, erhoben hatten.*)

*) Neben diesen beiden wäre in erster Linie Herder zu nennen, der bei der kritisch-skeptischen Stellungnahme zur Kantischen Lehre die Einwürfe Jacobis und Hamanns, ganz besonders des letzteren, aufnahm — hat er doch von letzterem sogar den Namen der „Metakritik", der einen seiner beiden direkt gegen Kant gerichteten Schriften, entlehnt. Allein diese Schriften, in denen Herder gegen Kant zu Felde zog, vor allem die „Metakritik" und die „Kalligone", sind erst in einem Zeitpunkt erschienen (1799 resp. 1800), wo die hier geschilderte Entwickelung von Kant zu Fichte längst abgeschlossen war. Und anderseits sind beide Herder'schen Schriften vom Spinozistischen Standpunkte aus, in dem er sich damals längst befestigt hatte (s. unten Teil II

Es war Reinhold selbst, welcher den ersten Anstoß zu dieser kritisch-skeptischen Richtung innerhalb der Kantischen Schule gegeben hat. Daß er diesen Anstoß auch zur Fortbildung gab, hängt aufs engste zusammen mit der Rolle, welche er als Ausleger der Kantischen Philosophie nach ihrer exoterischen Richtung von Anfang an gespielt hat. Denn die erste Art der Fortbildung einer Philosophie besteht immer zunächst darin, daß sie schulgerecht gemacht werde, d. h. daß ihre ursprüngliche intuitive Einheit, welche immer nur wenigen zugänglich ist, übersetzt werde in die formal-logische Einheit, welche von allen „Schülern" begriffen werden kann. In solcher Art hatte einst Chr. Wolff die Leibniz'sche Philosophie schulgerecht gemacht und logisch disziplíniert, und ganz ebenso verhielt sich Reinhold zu Kant. Nun hatte dieser zwar für eine solche schulmäßige Disziplinierung weit weniger Spielraum übrig gelassen als ehedem Leibniz, der alle seine Ideen nur in Fragmenten und Winken und zerstreuten Darstellungen entwickelte; ja, Kant hatte seine kritischen Hauptschriften, ganz besonders auch die „Kritik der reinen Vernunft", im einzelnen vielfach selbst so im Anschluß an das Schulmäßige abgefaßt, daß dieses oft zum Scholastischen gesteigert wurde. Aber in einem entscheidenden Punkte war er ganz schulwidrig verfahren: er hatte dem Ganzen seiner Vernunftkritik keine formal-logische Einheit gegeben; er hatte vor allem keinen abstrakten obersten Begriff und keinen abstrakten obersten Grundsatz aufgestellt, von denen aus er seine Ideen in stetiger logischer Folge entwickelt hätte, nach dem Beispiel der Euklid'schen

Kap. 12) geschrieben, also von einem solchen Standpunkte, der dem Kantischen diametral entgegengesetzt war. Daher hat Herder seinen Gegner Kant, mit dem er so gut wie nichts gemeinsam hatte, nicht verstanden und nicht verstehen können, auch er hat ihn nicht sowohl kritisiert als ihm entgegen geredet, so daß nach dieser rein polemischen Seite hin seine beiden Schriften gänzlich unfruchtbar bleiben mußten. — Eine ziemlich minderwertige Kritik, die Schlosser, der Schwager Goethes, im Geiste des wildesten Sturmes und Dranges an der Philosophie Kants geübt, hat dieser selbst abgefertigt in einer 1796 erschienenen Abhandlung: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie".

Geometrie, in der Reinhold so gut wie Wolff das Muster aller Wissenschaft, auch der Philosophie, erblickte. So gut wie für Wolff war es denn auch für Reinhold der erste Schritt, den er über seinen Meister hinaus tat, daß er jenes Versäumnis nachholte, indem er der Kantischen Lehre, vermittelst eines obersten Grundsatzes, einen formal-logischen Anfang, und eben damit auch eine formal-logische Einheit, zu geben versuchte. Und so wie in der Mathematik die obersten Begriffe und Grundsätze, und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten Folgesätze, wohl als Elementar-Mathematik bezeichnet werden, so nannte auch Reinhold diesen, der Kantischen Philosophie gewissermaßen propädeutisch hinzugefügten, Anfang die Elementar-Philosophie.

Die elementare Mathematik beginnt mit der Aufstellung allgemein-abstrakter Begriffe, z. B. dem der Größe, und den darauf gegründeten Axiomen, d. h. Sätzen, die ohne Beweis für jedermann gewiß sind, z. B. dem Satz, daß jede Größe sich selbst gleich ist; ähnlich beginnt Wolff sein naturphilosophisches System mit obersten Begriffen vom Objekt und Ding, vom Möglichen und Wirklichen, und den entsprechenden Axiomen, z. B. dem Satze des Widerspruchs; und so sucht nun auch Reinhold für die von Kant entdeckte Welt des Subjektiven die obersten Begriffe, sowie den obersten Grundsatz, der ebenso axiomatisch, ebenso ohne Beweis für jedermann gewiß sei, wie etwa der Satz, daß jedes Ding seine zureichende Ursache habe, für die Welt des Objektiven.

Diese obersten Begriffe für die Sphäre der Subjektivität findet man leicht, indem man von den Hauptbegriffen der Kantischen Philosophie durch radikale Abstraktion bis zum höchsten Begriffe aufsteigt. Nun handelt die ganze Kantische Philosophie in ihren beiden Gebieten, der theoretischen und praktischen Philosophie, der Erkenntnislehre und Ethik, von dem Gegensatz von Erfahrung und reiner Vernunft, oder vom empirischen und reinen Bewußtsein — also ist in allen Fällen das Bewußtsein der oberste Begriff, von dem alle Untersuchungen Kants ausgehen, und die Tatsache des Bewußtseins jenes unbezweifelbar Feststehende, an dem man sich

immer wieder orientieren kann und muß. Innerhalb der Erkenntnislehre nun hatte Kant drei Grundvermögen unterschieden: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, oder das Vermögen der Anschauungen, der Begriffe, der Ideen. Er nennt die Anschauungen auch unmittelbare, die Begriffe mittelbare Vorstellungen, die Ideen Vorstellungen des Unbedingten. In alledem steckt also ein gemeinsamer Begriff: *Vorstellung*, der darum zu zweit der höchste Begriff ist. Der höchste Begriff überhaupt wäre demnach die Verknüpfung der beiden Begriffe Bewußtsein und Vorstellung, also *ein Bewußtsein, das vorstellend, oder eine Vorstellung, die bewußt ist.*

Daß es bewußte Vorstellungen gibt, ist eine ebenso einfache Tatsache, wie die, daß es geometrische Größen gibt; und ebenso einfach und von selbst einleuchtend ist das, was das Wesen einer jeden bewußten Vorstellung ausmacht: daß sie nämlich in sich etwas differenziertes ist, indem sie selbst (die Vorstellung) vom Vorstellenden (dem Subjekt) und dem Vorgestellten (dem Objekt) unterschieden und auf beide bezogen wird. Dies kann man auch in der Form eines Grundsatzes aussprechen: „*Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.*“ Dieser „*Satz des Bewußtseins*“ ist der oberste und damit grundlegende Satz der Reinhold'schen Elementarphilosophie, der ebenso axiomatisch gelten und den Ausgangspunkt aller weiteren Deduktionen bilden soll wie die Axiome der Geometrie. Und wie einst Wolff vom Satze des Widerspruchs ausging, um die Leibniz'sche Philosophie zum lehrbaren System zu gestalten, so dachte Reinhold am Satze des Bewußtseins den Ariadnefaden zu befestigen, der sicher durch das Labyrinth der Kantischen Vernunftkritik hindurchleiten sollte.

In der Tat schien sich damit die Kantische Lehre völlig aufzuhellen. Wenn, zufolge dem Satze des Bewußtseins, die Vorstellung sowohl vom Vorgestellten wie vom Vorstellenden, vom Objekt wie vom Subjekt, unterschieden und doch auf beide bezogen wird, so muß sie etwas enthalten, was dem Objekt, und etwas, was dem Subjekt entspricht, ohne doch mit dem einen oder anderen sich zu

decken. Nennt man das, was dem Objekt entspricht, den Stoff, das, was dem Subjekt entspricht, die Form der Vorstellung, so sind also in jeder Vorstellung Stoff und Form immer untrennbar verbunden und eins nie ohne das andere zu denken. Nun wird die Form der Vorstellung (die Form der Anschauung, Raum und Zeit, die Kategorien usw.) in jedem einzelnen Vorstellungs-Akte durch das Bewußtsein selbst hervorgebracht oder erzeugt, der Stoff dagegen wird vom Bewußtsein nicht erzeugt, sondern er ist ihm gegeben, dieses findet ihn vor (wie es auch das Wort Empfindung schon ausdrückt); dem Stoff entspricht also jenes Vermögen der Vernunft, das Kant Rezeptivität, der Form dasjenige Vermögen, das er Spontaneität nennt; die Rezeptivität geht auf die Unterscheidung, die Vielheit, die Mannigfaltigkeit, die Spontaneität auf die Verknüpfung, die Einheit, die Synthese.

Nun kann ich, ja muß ich, noch die Frage aufwerfen, wodurch denn die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins, da dieses sie nicht selbst hervorbringt, gegeben sei. Ich kann diese Frage nur so beantworten: dem Stoff der Vorstellung, dem Mannigfaltigen, das in der Vorstellung auf das Objekt bezogen, aber doch von ihm wieder unterschieden wird, muß ein Objekt außerhalb des Vorstellenden, unabhängig vom Bewußtsein entsprechen, also ein Ding an sich, wie es Kant genannt hat. Aber dieses Ding an sich kann man nur begrifflich bezeichnen, nicht vorstellen, und noch weniger erkennen. Denn vorstellen kann man eben nur das, worin Stoff und Form der Vorstellung verknüpft sind; ein Stoff also ohne Form, ein Objekt außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm — und alles dies enthält ja der Begriff des Dinges an sich — ist völlig unvorstellbar, darum auch gänzlich unerkennbar.

Diese Reinhold'sche Elementarphilosophie hat nun freilich der Kantischen Lehre nicht jene feste Grundlage gegeben, die sie erstrebte — das war auf dem von ihr eingeschlagenen Wege, wie sich noch zeigen wird, unmöglich*) — aber sie hat der Fortentwickelung der

*) Reinhold hat dies selbst später anerkannt, namentlich als die Lehre Fichtes hervortrat.

Kantischen Philosophie dennoch einen sehr bedeutenden Dienst geleistet: daß sie nämlich den Kantischen Dualismus aufs schärfste herausgearbeitet, gewissermaßen mit Händen greifbar gemacht hat. Bei Kant selbst war das reine Objekt, das Ding an sich, oftmals nur wie ein dunkler Punkt am Horizont des Bewußtseins, nur ein weit entferntes Grenzgebiet, das, wie die ultima Thule der Alten, in einen etwas mystischen Nebel gehüllt war; nunmehr, in der Reinhold'schen Elementarphilosophie, tritt dieses Ding an sich der reinen Vernunft, also das reine Objekt dem reinen Subjekt, in scharfer Beleuchtung gegenüber.

Indem aber so der Kantische Dualismus aufs deutlichste ans Licht gestellt wurde, war auch in außerordentlich viel höherem Grade die Möglichkeit gegeben, ihn zu überwinden, zunächst durch kritisch-skeptische Einwürfe ihn aufzulösen. Unter denen, welche in der letzteren Richtung wirksam waren, hat niemand eine so überragende Stellung gewonnen als Aenesidemus. Er hat alle kritisch-skeptischen Einwürfe gegen die Kantisch-Reinhold'sche Philosophie in einem Buche gesammelt, das er nach dem berühmten Skeptiker der spät-griechischen Zeit, Aenesidemus, benannte; und er hat damit so bedeutungsvoll in die Geschichte der Philosophie eingegriffen, daß er selbst nur unter dem Pseudonym dieses Buches, d. h. des griechischen Skeptikers, fortlebt.*) Und es ist auch nicht ohne innere Berechtigung, daß sein Name so einen griechischen Klang erhalten und behalten hat. Denn ebenso wie er sich durchdrungen hatte mit dem Geiste der Kantischen Philosophie, war er auch in der Welt des griechischen Denkens heimisch geworden, er war vor allem ein intimer Freund und vertrauter Kenner der Platonischen Philosophie, und aus dem Geiste dieses ursprünglichen, des antiken, Platonismus war es vornehmlich, daß er den neuen

*) Sein eigentlicher Name ist Gottlob Ernst Schulze. Er lehrte bis 1850 in Helmstädt, dann bis zu seinem Tode 1853 in Göttingen, wo unter anderen Schopenhauer sein Schüler war und stark von ihm beeinflußt wurde. Sein „Aenesidemus" erschien 1792.

Platonismus, der ihm in der Kantisch-Reinhold'schen Philosophie entgegentrat, einer scharfsinnigen und für die Zukunft fruchtbaren Kritik unterwarf. Und, ungeachtet aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte, trifft er hierbei im Gesamtresultat seiner Kritik ganz zusammen mit Fr. Heinr. Jacobi: der Platoniker des Verstandes reicht also dem mystischen Platoniker des Gemüts die Hand, der Kritiker der exoterischen (Kantisch-Reinhold'schen) Philosophie trifft sich mit dem der esoterischen Kantischen Lehre.

Aenesidemus stimmt zunächst mit Reinhold darin ganz überein, „daß, wenn die Philosophie jemals aufhören soll, eine Rhapsodie problematischer und halbwahrer Sätze zu sein, daß, wenn die Streitigkeiten, die bisher die Welt zerrüttet haben, beigelegt und die Grenzen des menschlichen Wissens sollen angegeben werden können, dies vorzüglich auch mit dadurch bewerkstelligt werden müsse, daß man in der Philosophie von den höchsten aller Begriffe, nämlich von den Begriffen der Vorstellbarkeit und der Vorstellung, ausgehe, die allgemeinsten und notwendigsten Merkmale derselben vollständig aufstelle und bestimme, und allgemeingültige Sätze angebe, in welchen diese Merkmale richtig angegeben worden sind." Aber diese an sich richtige Aufgabe ist von Reinhold nicht, oder doch auf falschem Wege, gelöst worden. Denn der Reinhold'sche Satz des Bewußtseins ist weder der allgemeingültige noch der höchste Grundsatz, als welcher er hingestellt wird. Er ist nicht allgemein-gültig, nicht a priori, und kann es nicht sein, weil er nicht der reinen Vernunft, sondern der Erfahrung, genauer der psychologischen Selbstbeobachtung, entstammt; er ist aber auch nicht der höchste Grundsatz, weil er auf rein formal-logischem Wege, durch bloße Abstraktion, gewonnen ist, indem man aus einer Vielheit von Vorstellungen die gemeinschaftlichen Merkmale absonderte — in solchem Falle aber ist nicht das, was man abstrahiert, sondern das, wovon man abstrahiert hat, das Höchste. Aber auch der Begriff der Vorstellung selbst ist bei Reinhold noch nicht der höchste; vielmehr sind dies die Begriffe des reinen Objekts (Ding an sich) und des reinen Subjekts, von denen ja, nach Reinhold,

die Vorstellung irgendwie herstammt oder „bewirkt" wird: vom Ding an sich ihr Stoff, vom reinen Subjekt ihre Form.

Nimmt man nun aber diese beiden in Wahrheit höchsten Begriffe, Ding an sich und reine Vernunft (reines Subjekt, reines Bewußtsein), in dem von Reinhold angegebenen Sinne, so ergeben sich die schlimmsten Widersprüche und Ungereimtheiten. Vom Ding an sich soll nach Reinhold der Stoff der Vorstellung herstammen, den die reine Subjektivität in der Erfahrung „empfängt" (Rezeptivität); also soll doch das Ding an sich irgendwie *wirken* — obwohl doch die Kategorie der Kausalität auf es keine Anwendung finden, ja obwohl es gänzlich unerkennbar sein soll! Im Gegensatz aber zu diesem Dinge an sich, dem reinen Objekt, soll das reine Subjekt völlig erkennbar sein — will doch die Vernunftkritik nichts anderes, als das Wesen des reinen Subjekts explizieren. Aber mit welchem Recht kann man von diesem reinen Subjekte, dem Subjekte an sich, wie man es auch nennen könnte, die Erkenntnis *behaupten*, die man beim Objekte an sich *verneint*? Ist nicht jenes Subjekt an sich sogar *vor* den Erkenntnisfunktionen da? Wenn „erkennen" nichts anderes heißt — und nach der Vernunftkritik kann es nichts anderes heißen — als den Stoff der Vorstellung formen durch die Funktionen des reinen Subjekts (Raum und Zeit, Kategorien usw.) — wie kann dann dasjenige erkannt werden, woraus alle diese Funktionen erst entspringen, dasjenige, was *nur* reine Form ohne Stoff ist? Aber mehr noch! Mit welchem Rechte gibt man überhaupt dem Subjekte an sich eine so bevorzugte Stellung? Und ist es nicht dann, wenn es erkennbar sein soll, *auch* ein Objekt, in diesem Falle also ein Objekt oder Ding an sich? Kurz, wie man auch die Sachlage betrachten mag, es ist nicht möglich, aus diesem Konglomerat von Widersprüchen und Ungereimtheiten herauszukommen.

Aenesidemus begnügt sich im wesentlichen damit, bei diesem negativen Resultate stehen zu bleiben, und so den Skeptizismus „gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" zu verteidigen. Darüber aber läßt er, so wenig wie Jacobi, einen Zweifel, daß die Lösung

des Problems, wenn überhaupt, nicht auf dem Wege der Rückkehr zur naturphilosophisch-dogmatischen Betrachtungsweise erfolgen könne, sondern so, daß man Ernst mache mit dem, sei es auch radikalsten, Idealismus. Denn er weiß sehr wohl, „die Quelle des Glaubens an realiter existierende Dinge im gemeinen Menschenverstande ist auch von jeher der Grund alles dogmatischen Wissens in der theoretischen Philosophie gewesen." Aber „über unsere Vorstellungen können wir nie hinausgehen, und alle unsere Erkenntnis von dem, was zur objektiven wirklichen Welt gehören soll . . . besteht bloß aus Vorstellungen, die wir besitzen; niemals aber aus den vorgestellten Sachen selbst." Und er spricht das Programm des radikalen Idealismus, wenn auch nur im Sinne einer Möglichkeit, deutlich genug aus: „Nun kann aber auch das Gemüt als der alleinige Grund aller unserer Erkenntnis gedacht werden, und die Vernunft findet in der Idee des Subjekts, des inneren Sinnes, schon ein absolutes Subjekt, so sie, um die Erfahrungserkenntnis zu einem absoluten Ganzen zu erheben, anwenden kann. Die Vernunftkritik hätte also, wenn sie ihrem Gebäude einige Festigkeit geben wollte, dartun müssen, daß und warum das Gemüt nicht als die Quelle aller Bestandteile unserer Erkenntnis angesehen werden dürfe. Dies hat sie aber nicht nur nicht getan; sondern sie behauptet auch noch apodiktisch gewiß erwiesen zu haben, daß das Denken eines Gegenstandes außer der empirischen Erfahrung nur ein Denken der Form nach und ohne alle Realität und Beziehung auf etwas Wirkliches sei."

Der Ausweg aus allen diesen Schwierigkeiten, der einzige Weg der Lösung, den es gibt und geben kann, wird hier bereits angedeutet: daß man den Mut der Konsequenz haben und, die Kantische Vernunftkritik bis zu Ende denkend, die reine Subjektivität (das „Gemüt") als die alleinige Quelle aller unserer Erkenntnis betrachten müsse. Aber auf diesen Ausweg wird von Aenesidemus nur wie von ferne, als auf eine bloße Möglichkeit, hingewiesen — zum ersten Male ernsthaft beschritten wird er von einem anderen kritisch-skeptischen Ausleger der Kantischen Lehre, von Salomon

Maimon. Auch dieser merkwürdige Denker war, wie Jacobi, wie Aenesidemus, von früh an erfüllt und durchdrungen vom Geiste des Platonismus, und die platonisierende Art des Denkens war ihm zur zweiten Natur geworden. Aber während Jacobis platonisierende Denkweise der christlichen Mystik entstammte, während Aenesidemus dem reinen Platonismus der hellenischen Welt am nächsten stand, so hatte Maimon seine platonische Denkweise aus der jüdischen Mystik, der Kabbalistik, jener eigentümlichen Mischung von Neuplatonismus und jüdischer Scholastik, gewonnen — es war, als ob der Geist der Geschichte, indem er den neuen Platonismus, die Lehre Fichtes, langsam vorbereitete, keine der wesentlichen historischen Prämissen außer acht lassen wollte. Überdies aber war Maimon durch seine wunderbaren Lebensschicksale vielleicht wie kein zweiter dazu berufen und prädestiniert, wenn nicht der erste Verkünder, so doch der Herold des neuen reinen Platonismus zu sein: er, der als unwissender Betteljude durch die Lande zog, der durch die ungeheuerlichsten, fast erdrückenden Schicksale und Wirrnisse sich hindurcharbeitete, und sich selbst zu dem machte, was er wurde, er war wie kaum ein zweiter dazu berufen, den Herrscherstab im Reiche des Gedankens unmittelbar an seinen größeren Nachfolger Fichte weiterzugeben, den ehemaligen Gänsejungen, der noch am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn, in seiner Universitätszeit, aus Hunger und Verzweiflung nahe daran war, sich selbst den Tod zu geben. Denn beide, Maimon wie Fichte, verkünden schon als Persönlichkeiten und durch ihr Leben die Lehre, die ihnen gemeinsam ist: daß die reine Subjektivität, das reine Bewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit so gut wie alles — und daß die bunte Vielheit der Dinge und Erscheinungen, daß die Welt des Objektiven so gut wie nichts ist.

Es ist allerdings nur dieses eine beherrschende Prinzip der Lehre Fichtes, das Maimon mit ihm teilt. Letzterer hat es also, wenn auch nur als Prinzip, bereits vorweggenommen, aber erst Fichte hat es systematisch entwickelt und fruchtbar gemacht. Denn Maimon fehlte durchaus die gewaltige synthetische Kraft des

Geistes, die Fichte eigen war; um so stärker war freilich seine analytische Kraft, die schon frühzeitig am Talmudstudium geschulte dialektische Energie, womit er jenes eine Grundprinzip von allen Seiten beleuchtete und durchleuchtete — so vor allem in seiner bedeutungsvollen und historisch wichtigen Schrift „Versuch über die Transzendentalphilosophie" (1790).

Maimons dialektische Gedankenarbeit besteht zunächst vor allem darin, daß er den Eckpfeiler der Kantisch-Reinhold'schen Philosophie, den Begriff des Dinges an sich, den schon Aenesidemus skeptisch unterwühlt und kritisch erschüttert hatte, nun vollends zerstörte und zum Einsturz brachte. In immer erneuten Wendungen weist er darauf hin, wie unmöglich es ist, ein Ding an sich, im Verstande der Kantianer gewöhnlichen Schlages, sich zu denken, daß dieser Begriff eine ebensolche Ungereimtheit ist wie hölzernes Eisen, viereckiger Zirkel, oder ähnliches. Denn „Ding an sich" bedeutet eben: ich stelle mir etwas vor, was unvorstellbar ist, etwas ist mir bewußt, das nie bewußt werden kann, etwas ist subjektiv geworden, was, als reines Objekt, nie subjektiv werden kann usw.

Maimon bleibt aber bei diesem negativen Ergebnis nicht stehen — er zeigt nicht nur, daß der Begriff des Dinges an sich unmöglich und ungereimt ist, er weist auch nach, wie es geschehen kann, daß ein solch ungereimter Begriff überhaupt entsteht. Das erklärt sich nämlich ziemlich einfach durch die mangelnde Aufmerksamkeit auf die Gradation, auf die Stufenordnung des Bewußtseins. Alles Sein ist Bewußt-Sein, und ein Sein außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein können wir nicht nur nicht erkennen, sondern auch nicht einmal denken und vorstellen — aber es gibt zahlreiche Stufen und Grade der Bewußtheit, von der hellsten bis zur dunkelsten, und wiederum von der dunkelsten bis zur hellsten. Dasjenige nun, was zum untersten, dunkelsten Bewußtsein gehört, oder, im räumlichen Bilde ausgedrückt — denn anders als bildlich können wir die Sache nicht bezeichnen — was am weitesten vom Erleuchtungspunkte des Bewußtseins, vom Funken, wie Meister Eckhart sagt, entfernt ist, das ist eben dies, was wir als außer-

halb des Bewußtseins befindlich, und als unabhängig von ihm, ansehen, was wir, als reines Objekt oder als Ding an sich, dem reinen Subjekt oder reinen Bewußtsein entgegensetzen. Eben hier liegt aber der Irrtum. So wenig wie die Dunkelheit dem Licht, so wenig dürfen wir das dunkelste Bewußtsein dem hellsten kontradiktorisch entgegensetzen; hier wie dort handelt es sich vielmehr nur um einen konträren Gegensatz: so wie die größte Dunkelheit nur ein solcher Grad der Belichtung ist, bei dem diese bis fast (ganz ist es nicht möglich) auf den Nullpunkt gesunken, ebenso ist das angeblich rein Objektive nur ein solcher Zustand der Bewußtheit, bei dem diese dem Nullpunkt ganz nahe gekommen ist. Das Objektive und das Subjektive stehen also im Verhältnis von Funktionen, die wechselseitig voneinander abhängen, sich gegenseitig bedingen: je geringer der Grad der Subjektivität (des Bewußtseins), desto größer der Grad der Objektivität, und umgekehrt — ganz ebenso wie, je geringer das Licht, desto größer die Dunkelheit ist. Aber so wie hier das Licht, so ist dort das Bewußtsein das Positive, zu dem das Objektive nur als negative Funktion gehört.

Da wir nun nach der negativen wie nach der positiven Seite des Bewußtseins immer weiter gehen können, so bilden wir uns schließlich nach beiden Seiten die Idee einer absoluten Grenze: nach der positiven die Idee der reinen Subjektivität oder des Ich, nach der negativen die Idee des reinen Objektes oder des Dinges an sich. Behält man dies im Auge, daß es sich hier um bloße Ideen von absoluten Grenzen des Bewußtseins handelt, dann ist der Begriff des Dinges an sich ebenso einwandfrei wie der der reinen Subjektivität oder des Ich. Das funktionelle Verhältnis beider läßt sich besonders einleuchtend, wie Maimon dies mit Vorliebe tut, durch Analogien aus der Mathematik veranschaulichen, z. B. durch den Vergleich mit dem funktionellen Verhältnis eines Bogens zu seinem Sinus, oder noch deutlicher durch den Vergleich der funktionellen Beziehungen von 0 und ∞. Der Grenzwert 0 ist gleich $\frac{1}{\infty}$, der Grenzwert ∞ ist gleich $\frac{1}{0}$ — je mehr das eine steigt, desto mehr sinkt das andere, und umgekehrt; aber so weit

wir auch im ersten Falle dem ∞, im zweiten Falle der 0 durch wirkliche Zahlenwerte nahe kommen, so können wir doch weder die 0 noch das ∞ — bloße Ideen — jemals erreichen.

Aus alledem folgt nun, daß die *Aufgabe* der Erkenntnis eine nie ganz zu lösende, daß sie *unendlich* ist. Die Aufgabe der Erkenntnis, ganz allgemein gefaßt, heißt: alles soll positiv, alles soll bewußt werden; also soll alles bloß Gegebene, Objektive, als das Negative des Bewußtseins, je mehr und mehr ins Positive aufgelöst, mit Bewußtheit durchleuchtet werden. In je höherem Grade das geschieht, desto mehr umfassen wir das Objekt, desto mehr nähern wir uns der absolut negativen Grenze des Bewußtseins, dem Ding an sich, obwohl wir diese selbst nie erreichen können. In diesem Sinne gefaßt, ist das Ding an sich nur *irrational*, d. h. eine nie völlig zu lösende Aufgabe, ähnlich wie $\sqrt{2}$, während es, im Sinne der Kantisch-Reinhold'schen Philosophie gefaßt, *imaginär* ist, wie z. B. $\sqrt{-a}$. „Das Gegebene", sagt Maimon, „kann nichts anderes sein, als dasjenige in der Vorstellung, von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben. Diese Unvollständigkeit des Bewußtseins aber kann von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden; folglich ist das bloß Gegebene (dasjenige, was, ohne alles Bewußtsein, der Vorstellungskraft gegenwärtig ist) eine bloße *Idee* von der Grenze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann."

Diesen entscheidenden Gesichtspunkt der theoretischen Erkenntnis macht nun Maimon auch schon fruchtbar für die *praktische* Erkenntnis, für die *Ethik*, die Lehre vom Menschen. Gewinnt er auch von hier aus noch keinen allseitigen Einblick, so doch einen umfassenden allgemeinen Ausblick: er darf, wie ein neuer Moses, vom Berge Nebo herab das fruchtbare Land des praktisch-ethischen Idealismus wenigstens schauen, das dann Fichte in seiner ganzen Ausdehnung durchwandert. Dieser allgemeinste Ausblick, das ist die Einsicht: der Mensch *ist* niemals, sondern er *wird*, das

spezifisch Menschliche ist niemals ein Datum, ein Gegebenes, Objektives, sondern eine Aufgabe, nämlich die Aufgabe, jedes bloße Datum eben in eine Aufgabe zu verwandeln, alles bloß Gegebene, Objektive umzuwandeln in das Bewußte, Subjektive, alle Vielheit, alle bunte Mannigfaltigkeit des bloß Gegebenen, Objektiven zu sammeln in der Einheit des reinen Bewußtseins, der reinen Subjektivität oder des Ich, oder, da das bloß Gegebene für uns auch immer das Besondere und Besonderte, das Bewußte immer auch das Allgemeine ist — die Vielheit des Besonderten zu vereinheitlichen in der Sphäre des Allgemeinen. Diese Aufgabe ist nie vollendet, so wenig wie die entgegengesetzte der Erkenntnis, so wenig wie die Aufgabe $\frac{1}{0}$ oder $\frac{1}{\infty}$ jemals vollendet sein kann. Aber man kann sich dieser Vollendung immer weiter annähern, und je mehr dies geschieht, also je mehr man das bloß Gegebene, Objektive auflöst in das Bewußte und Subjektive, die Vielheit sammelt zur Einheit, das im engsten Sinne Besondere gewissermaßen tilgt durch das im höchsten Sinne Allgemeine: um so mehr ist man Mensch, nähert man sich dem allgemein Menschlichen, dem spezifisch Menschlichen, desto mehr ist man Persönlichkeit. „Wir haben also", sagt Maimon, „nicht nur eine (theoretische) Methode, wie wir uns zu der Idee Ich immer in der Konstruktion nähern können, sondern auch eine praktische Regel, wodurch wir gleichsam in uns selbst gehen, oder besser, immer als solche mehr Realität erlangen. Denn, wie ich schon bemerkt habe, je allgemeiner die Modifikationen unseres Ich werden, desto mehr werden wir Substanz (Subjekt unserer Vorstellungen), und je allgemeiner diese werden, desto mehr werden sie untereinander verknüpft, und desto einfacher werden wir dadurch, und je länger die Reihe der auf diese Weise verknüpften Vorstellungen wird, um desto mehr werden wir zu verschiedenen Zeiten mit uns selbst einerlei, d. h. einen desto höheren Grad Persönlichkeit bekommen wir dadurch."

* * *

Vom Standpunkte Maimons ist es anscheinend nur noch ein kleiner Schritt bis zum Erfassen des Prinzips jenes reinen philosophischen Idealismus, der von vornherein als das einzig folgerichtige Ergebnis in der Kantischen Lehre angelegt war, und auf den darum die Hamann und Jacobi auf der einen, die Reinhold, Aenesidemus und Maimon auf der anderen Seite, einmütig hingewiesen hatten. Und doch erforderte dieser letzte Schritt nicht weniger als die Geisteskraft eines Genies, und diejenige außerordentliche Mischung von Charaktereigenschaften, wie sie in der Persönlichkeit Fichtes hervortraten.

Unbedingte Wahrheitsliebe, intellektuelle Redlichkeit ist, nach Goethes treffendem Wort, das erste und wichtigste Erfordernis eines jeden Genies, ja das entscheidende Kriterium, an dem man es erkennt. Es gibt nur wenige unter den Denkern aller Zeiten, die Fichte hierin gleichkommen, keinen, der ihn übertrifft. Wurde doch die Konsequenz in der Vertretung seiner Überzeugungen oft bis zur Starrheit, bis zur Härte gegen andere gesteigert, und ebenso schreckte er vor keinen Folgen in der Welt der Erscheinungen zurück, vor keinen Dunkelheiten und Paradoxien, die ihm Nichtverstehen und Vergessenheit, vor keinen harten und verletzenden Worten, die ihm Übelwollen und persönliche Feindschaft eintrugen — wenn es die Wahrheit galt. Diese intellektuelle Redlichkeit aber verband sich bei Fichte mit einer ganz außerordentlichen intellektuellen Energie, für welche es gewissermaßen Naturbedürfnis war, das einmal ergriffene Prinzip konsequent bis zum Ende und rücksichtslos nach allen Seiten durchzudenken. So ist Fichte einer der radikalsten Denker, welche die Geschichte der Philosophie kennt, und als solcher der größte und entschiedenste Verkünder des reinen philosophischen Idealismus, den es je gegeben. Er ist als solcher der direkte Antipode Spinozas, mit dem er zugleich, gerade wegen dieses diametralen Gegensatzes, so viele Eigenschaften des Intellekts und Charakters gemeinsam hat. So wie die Philosophie der reinen Objektivität nur einmal konsequent und mit aller intellektuellen Energie zu Ende gedacht worden ist, nämlich durch Spinoza, so die Philosophie

der reinen Subjektivität durch Fichte; und so wie dort, in der Spinozistischen Lehre, das absolute Objekt, die Substanz, derart in der Mittagshöhe des Denkens steht, daß sie wie mit verzehrender Glut den letzten Schatten austilgt, den das Subjektive darauf werfen könnte, so ist, umgekehrt, hier, bei Fichte, die reine Subjektivität, das Selbstbewußtsein, das Ich, so hoch bis zum Zenith des Denkens emporgestiegen, daß vor seinem Lichte alle Schatten, welche das Objektive darauf werfen könnte, verschwunden sind.

Wie in der Energie und dem Radikalismus des Denkens, so gleicht Fichte seinem Antipoden Spinoza aber auch darin, daß Leben und Denken, Überzeugung und Charakter zur Einheit verschmolzen sind. In der Geistesgeschichte der Menschheit gehört Fichte zu den wenigen durch und durch Überzeugten, der so tiefinnerlich von seiner Lehre und ihrer Wahrheit durchdrungen war, daß diese alles, auch sein ganzes Leben, nach sich gestaltete. Überzeugung zu erringen, und die errungene unter den Menschen auszubreiten, war die einzige Leidenschaft, der Ernst und die Tiefe des Überzeugtseins war das einzige Pathos seiner Seele. Und wenn die Allmacht der Natur und ihre Notwendigkeit nirgendwo reiner zur Darstellung gekommen sind als in der Lehre und der leidenschaftslosen, kontemplativen Seelenverfassung Spinozas, so ist die Allmacht des Geistes und die Freiheit, in der sie sich kundgibt, niemals so klar und rein, so eindringlich und kraftvoll den Menschen vor Augen getreten, als in der Lehre und dem leidenschaftlich bewegten Leben Fichtes. —

Als Fichte auf dem Schauplatz des deutschen Geisteslebens zuerst hervortrat, in den Jahren etwa von 1792—95, schauten viele der Besten bereits sehnsüchtig aus nach einem neuen philosophischen Messias. Denn mehr als je war der Drang lebendig, die Einheit alles geistigen Lebens zu wissen und zu erleben, und man war sich dessen bewußt, daß diese Einheit nur in der Innerlichkeit der reinen Subjektivität, der reinen Vernunft zu finden sei, wie es auch Kant gelehrt hatte. Aber die Gewißheit, die man ehedem in der Kantischen Lehre gefunden zu haben glaubte, war

mehr und mehr der Enttäuschung und dem Zweifel gewichen. Nicht nur die hervorragendsten philosophischen Köpfe, die Hamann und Jacobi, Aenesidemus und Maimon, hatten die Zwiespältigkeit der Kantischen Lehre erkannt und sie kritisch-skeptisch aufgelöst — auch dem Gros der Gebildeten war diese Schwäche der Kantischen Philosophie, der Abfall von ihrem eigenen Geiste, nicht verborgen geblieben, und auch ihnen blieb bei einigem Nachdenken nichts zurück als ein schwankendes Denken und Empfinden, ein mehr oder weniger kritisch gerichteter Zweifel und — die Hoffnung und die Sehnsucht nach einer neuen und besseren Gestaltung der Kantischen Lehre aus ihrem eigensten Geiste. Diese Sehnsucht wuchs in dem Maße, als durch das Gebaren der *Kantischen Schule* im engeren Sinne die Schwächen der Kantischen Lehre immer stärker hervortraten, oder doch hervorzutreten schienen. Denn innerhalb dieser Kantischen Schule oder, genauer gesagt, der vielen Kantischen Schulen — ihre Mittelpunkte waren fast durchweg die Inhaber von Universitätskathedern — war die Kantische Philosophie allmählich zu einer *neuen Scholastik* entartet: man analysierte und kommentierte ihre Lehrsätze im einzelnen, benutzte sie zu Übungen der Gelehrsamkeit und des Scharfsinns und — vergaß darüber völlig ihren Ursprung und ihre Bedeutung; man hatte alle Teile in der Hand, und es fehlte nur völlig das geistige Band; man wußte überhaupt schließlich nichts mehr vom Geiste der Kantischen Philosophie, oder der Philosophie überhaupt, und hielt sich statt dessen, wie in aller Scholastik, an den Buchstaben; man schwor auf die Worte des Meisters und verehrte das Oberhaupt der Schule, das oft nur Oberhaupt einer persönlichen Koterie war, als seinen Statthalter, statt der Sache selbst im Geiste der Wahrheit zu dienen und *ihr* sich hinzugeben. Und, wie das immer bei solchem scholastischen Betriebe unausbleiblich ist: auch in den Kantischen Schulen hielt man sich ganz besonders an die schwächsten Seiten der Lehre des Meisters, an die Außenwerke, die vom innersten Geiste am weitesten entfernt waren. So wurde z. B. einer der allerschwächsten Punkte der Kantischen Philosophie, die Lehre von den Postulaten der praktischen

Vernunft, als eine der größten Errungenschaften des menschlichen Geistes besonders verherrlicht, besonders eifrig kommentiert und im einzelnen angewandt. Namentlich bemächtigten sich von dieser Seite her zahlreiche Theologen — unterstützt von den theologisch gerichteten Philosophieprofessoren — der Kantischen Lehre, sie klaubten, wie Jean Paul sagt, auch in diesem Falle zahlreiche abgefallene Lesefrüchte aus dem Schimmelwäldchen der Philosophie zusammen, um damit ihre steril gewordenen Äcker anzusäen; und die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft benutzten sie schließlich wie ein einfaches, selbst von Kinderhand leicht zu handhabendes Instrument, mit dem man jede Lehre der kirchlichen Dogmatik sofort „beweisen" könne. Dieses Treiben der Kantischen Schule zur Zeit des ersten Auftretens Fichtes wird einmal von Schelling sehr ergötzlich in den „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (1795 erschienen) von Tübingen aus geschildert: „Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten, zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten Systems, an den Pranger des Lobes gestellt zu werden?" „Jetzt gibt es hier Kantianer die Menge, aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, nach vieler Mühe haben nun endlich unsere Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkte haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist, und wofür sie Gott den Herrn preisen. ... Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingische) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph unserer philosophischen Helden mitanzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber."

Unter solchen Umständen ist es leicht erklärlich, daß sich viele der Besten von der Kantischen Philosophie wieder abwandten, der man im Anfang mit solcher Begeisterung gefolgt war. Es war,

als ob sich über sie ein trüber Dunst- und Nebelkreis gelagert hätte, durch den auch alles Große dieses Gedankenbaues, alle seine feinen und schönen Konturen ganz verdunkelt wurden. Diesen Dunst- und Nebelkreis hat Fichte gleich bei seinem ersten Hervortreten siegreich durchbrochen. Er erschien neben dem alternden Kant wie der eigentliche Siegfried des Geistes, dem die höchste, alle Hindernisse besiegende, Geisteskraft verliehen war. In diesem Lichte erblickte ihn vor allem die vorwärts drängende Jugend jenes Blütezeitalters deutschen Geisteslebens. Aber auch selbst ein Mann wie Fr. Heinr. Jacobi sah in ihm die Erfüllung des alten Sehnsuchtstraumes, den der idealistische Geist des deutschen Volkes, und den er selbst solange gehegt. Darum begrüßte er Fichte begeistert als den lang ersehnten Messias der reinen Vernunft, deren Johannes — Kant gewesen sei.

5. Fichtes Erkenntnislehre.

Fichtes Philosophie ist ausschließlich Lehre von der reinen Subjektivität, dem reinen Selbstbewußtsein, oder, welchen Ausdruck Fichte weitaus am häufigsten anwendet, dem Ich. Und in einer kurzen Formel ist der ganze Inhalt der Fichte'schen Lehre: das Ich ist eins und alles. Sie ist also das direkte Gegenstück der spinozistischen Lehre, deren Grundprinzip lautet: das rein Objektive, oder die Substanz ist eins und alles.

Spinoza, dem das reine Objekt, die Substanz das Feste, das Unbezweifelbare ist, sucht daraus das Entgegengesetzte, das Subjektive, die Imaginationen, Affekte usw., als das eigentlich zu Erklärende, zu begreifen und abzuleiten; für Fichte ist, umgekehrt, das reine Subjekt, das Ich das Feste, Unbezweifelbare und das Objektive, die Welt der Erfahrung, das Nicht-Ich dasjenige, was zu erklären, zu begreifen und aus dem Ich abzuleiten ist. Das philosophische Grundprinzip ist von beiden intuitiv, durch intellektuelle Anschauung, gewonnen, welche ja auch theoretisch für Fichte wie für Spinoza so große Bedeutung besitzt; die Ableitung des Entgegengesetzten aus diesem Grundprinzip aber geschieht von beiden auf dem Wege streng logischer Deduktionen, mit dem ausgedehntesten Apparat von Lehrsätzen, Schlüssen und Beweisen, ganz nach mathematischem Vorbilde, wobei Fichte nicht weniger als Spinoza die größtmögliche Sicherheit, ja mathematische Evidenz, erstrebt. Dieser logische Kalkül ist wie die eiserne Kette, die jedes einzelne Glied des Wirklichen an den einen intuitiv erfaßten Mittelpunkt alles Seienden anschließen soll: bei Spinoza an das rein

Objektive, die Substanz, bei Fichte an die reine Subjektivität, das Ich. So kommt es, daß bei Fichte wie bei Spinoza das philosophische Grundprinzip, in dem jeder der beiden recht eigentlich lebt und aufgeht, am meisten im Schatten der Erkenntnis liegt — weil es eben, wie alles Intuitive, sich nur andeuten und umschreiben, nur, wie Jacobi sagt, weisen, aber nicht beweisen läßt. Daher ist die Lehre Spinozas da am dunkelsten, am schwersten zu verstehen, und auch tatsächlich am seltensten begriffen, wo er vom Wesen der Substanz und ihren Attributen handelt, während er nirgendwo klarer ist als da, wo er die Erscheinungen der Subjektivität, die menschlichen Imaginationen, Irrtümer, Affekte, das Wesen der Freiheit usw. erklärt. Und ebenso ist, umgekehrt, kein Teil der Fichte'schen Lehre so von Dunkelheiten und Schwierigkeiten umgeben als die Lehre vom Wesen des Ich und seinen ersten Bestimmungen, die den Attributen Spinozas analog sind; und nirgendwo ist er klarer als da, wo er nun das Entgegengesetzte, die Erscheinungen des Objektiven, das Ding, die Erfahrung usw. aus dem Ich ableitet. Beide, Spinoza wie Fichte, sind sich dieser Dunkelheiten und Schwierigkeiten, die grade ihrem philosophischen Grundprinzip entgegenstanden, auch wohl bewußt gewesen, Spinoza so sehr, daß er, von vornherein verzweifelnd an dem Verständnis der Mitlebenden, sein Werk erst der Nachwelt überlieferte, während Fichte zwar in immer neuen Ansätzen Klarheit vor allem über dieses sein philosophisches Grundprinzip zu verbreiten suchte,*) aber zuletzt doch resigniert eingestand, auch er habe das wahre Verständnis seiner Lehre erst von der Nachwelt zu erwarten.

Spinoza hat seine philosophische Grundanschauung nach keiner Seite so stark befestigt und so klar und scharf abgegrenzt, als nach der des religiös-mythischen Vorstellens, dem seine Philosophie sich

*) Daher gibt es ungefähr ein Dutzend Darstellungen seiner Wissenschaftslehre oder theoretischen Philosophie, von denen eine den verzweiflungsvollen und halb komisch anmutenden Titel führt „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen".

ganz entgegengesetzte; ebenso hat Fichte sein eigenes philosophisches Grundprinzip nach keiner Seite so klar und scharf bestimmt, als gegenüber dem seiner Philosophie historisch vorausgehenden Gegensatze, nämlich der Naturphilosophie, auf die er von der Höhe seiner idealistischen Betrachtungsweise so überlegen herabblickt, wie Spinoza von der Höhe der naturalistischen auf die Betrachtungsweise des religiösen Mythus. Wie klar und sicher schildert Spinoza alle wesentlichen Züge des religiös-mythischen Vorstellens, das ahnungslos die Erscheinungen der Subjektivität in den Zusammenhang des Objektiven einbildet und hinein interpretiert, das ein bloßes Ideal, also ein Gebilde subjektiven Vorstellens — und etwas Anderes ist das Ideal für Spinoza nicht — als Gott bezeichnet usf.; mit derselben überlegenen Klarheit aber schildert auch Fichte die wesentlichen Züge des naturalistischen Denkens, fertigt er mit Sicherheit diese naturphilosophische Betrachtungsweise ab, die da, berauscht vom Objektiven, dieses auch ins Subjektive hinein interpretiert, die ein Ding denkt, welches gar nicht zu denken ist, ein Ding an sich, ein Objekt ohne Subjekt, ein Sein ohne Bewußtsein usw. — —

Die wahre Überlegenheit gegenüber einem anderen Standpunkte dokumentiert sich aber schließlich darin, daß man den letzteren nicht nur zu widerlegen weiß, sondern auch zu erklären vermag, wie man überhaupt zu ihm hat gelangen können. Das vermag auch Fichte, ja er hat von hier seinen eigentlichen Ausgang genommen. Jedenfalls liegt dieser auch für Fichte wie für Kant in einer kritischen Antithese von gleicher Richtung: Kant hatte damit begonnen, daß er das reine Subjekt von allem Objektiven abzugrenzen versuchte — Fichte beginnt damit, daß er zunächst die Philosophie des reinen Subjekts (Idealismus) von der irgendwie ins Objektive verstrickten Philosophie (Dogmatismus, Naturphilosophie) zu scheiden unternimmt.

Fichte stimmt zunächst mit Jacobi ganz darin überein, daß es im Grunde nur zwei Arten von Philosophie gibt und geben kann — er selbst nennt diese beiden Arten Dogmatismus (Naturphilosophie) und Idealismus, Jacobi bezeichnete sie, nach ihren konsequentesten

Vertretern, als Spinozismus und Platonismus. Und nun fragt es sich, wie beide Arten der Philosophie entstehen können, und welche von beiden im Rechte ist. „Der Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker", antwortet Fichte zunächst, „ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder, umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden soll. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären? ... Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin alle Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und, da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses." „Nun ist das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses das für uns selbst. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Raisonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein, ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch

nie anders erblicken, und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst."

„Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird — und man wird dies nur dadurch, daß man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf, er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar."

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer, oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben."

So groß aber diese praktisch-moralische Überlegenheit, nicht weniger groß ist die theoretische und rein logische Überlegenheit des Idealismus über den Dogmatismus. Gesetzt nämlich auch, der Dogmatismus vermöchte es, die Dinge, die Erscheinungen des Objektiven, in zureichender Weise zu erklären und zu begründen, so vermöchte er es doch niemals, die Intelligenz, die reine Subjektivität zureichend zu erklären. Denn wie wäre es möglich, von einem Dinge aus zur Intelligenz zu gelangen? Wie könnte man wohl die ungeheure Lücke zwischen beiden ausfüllen, wenn man nicht bloß leere Worte machen will? Ich kann die Reihe des bloß Gegebenen, des Objektiven noch so weit durchlaufen, das Dingliche noch so sorgfältig zergliedern, so finde ich niemals auf diesem Wege

das Intelligente und ein Bewußtsein. Daher sind die Vertreter der rein mechanistischen und materialistischen Anschauungsweise die einzig konsequenten Dogmatiker, indem sie das, was sie nicht zu erklären vermögen, die Intelligenz, einfach leugnen. — Ganz anders der Idealismus! Er erklärt nicht nur die Intelligenz, von der er ausgeht, sondern mit ihr auch die Dinge, die Reihe des Objektiven. Denn es gehört zum Wesen der Intelligenz, daß, indem sie gesetzt ist, zugleich auch ein Objektives, das für sie da ist, mit gesetzt ist. „Es ist in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seins und des Zusehens, des Reellen und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetztsein) zukommt."

Der Idealismus erklärt aber nicht bloß das Ding, das Objektive, sondern er erklärt und begreift auch, wie sich noch näher zeigen wird, jene irrtümliche Vorstellungsweise, die da ein Ding setzt, unabhängig von der Intelligenz, ein Sein ohne Bewußtsein; und so erklärt und begreift er schließlich auch den Dogmatismus (die Naturphilosophie), der auf jene irrtümliche Vorstellungsweise sich gründet. Der Dogmatiker kann also den Idealisten in keiner Weise verstehen, während dieser jenen sehr wohl, und nach allen Seiten, begreift; der Dogmatismus ist eine Teilwahrheit, die für das Ganze genommen wird, er ist eine notwendige Etappe auf dem Wege zur wahren Philosophie, aber noch nicht diese selbst, er ist ein Irrtum, aber ein solcher, den man durchleben muß, um zur Wahrheit, nämlich dem Idealismus, zu gelangen.

Diese Wahrheit, den philosophischen Idealismus, entdeckt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Kants. Und im Sinne und im Geiste Kants jene Wahrheit soviel als möglich weiter zu vertiefen, zu klären, zu befestigen und unter den Menschen auszubreiten: das, und nur dies allein, ist das Ziel, dem Fichte in seiner Gedankenarbeit unablässig zustrebt. In diesem Sinne blickt er hin auf Kant, als den großen Meister, dessen Wegspuren er nachfolgt,

und dessen Genie er nie genug preisen kann; er „weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe"; er „überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophierende Urteilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß."

„Ebenso innig" aber ist nun Fichte „überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosophie des letzteren bei den weiteren Fortschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, notwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird." Dieses Verdienst Reinholds liegt auch für Fichte ganz und gar darin, daß er zuerst der Kantischen Lehre, die auf unsystematische Weise entstanden war, den einheitlichen, systematischen Abschluß zu geben versuchte. Denn das Systematische ist etwas, das für alle Philosophie, also auch für die Kantische, durchaus notwendig ist. Soll die Philosophie wirklich das sein, was sie ihrem Wesen nach sein muß, und auch von jeher, wo sie sich recht verstand, hat sein wollen, nämlich ein lückenloser, kontinuierlicher Zusammenhang des Erkennens, bei dem ein Glied immer das andere stützt und trägt, so daß alle wechselseitig sich bedingen, dann ist es auch unerläßlich, daß ein entscheidendes höchstes Prinzip vorhanden sei, wie es bei Kant noch fehlte, von Reinhold aber im Satze des Bewußtseins formuliert worden ist.

Nun fragt es sich freilich, ob Reinhold seine Aufgabe gelöst hat, und ob sein Satz des Bewußtseins wirklich geeignet sei, als höchstes Prinzip der Kantischen Lehre und alles philosophischen Idealismus zu bestehen. Diese Frage aber wird von Fichte durchaus verneint — und hier eben ist es, wo seine eigene Fortbildung und Neubildung der Kantischen Philosophie einsetzt.

Reinhold hat deshalb seine Aufgabe nicht gelöst, und die Kantisch-Reinhold'sche Philosophie bedarf insoweit einer Fortbildung

und Vollendung, als sie nicht reiner philosophischer Idealismus ist und einen unausgeglichenen, unüberwundenen Rest von Dogmatismus in sich birgt. Von ihr könnte das Wort der vollendeteren Engel in Goethes „Faust" gelten:

Uns bleibt ein Erdenrest,
Zu tragen peinlich.

Dieser Erdenrest, der Rest von Dogmatismus, der im Feuer idealistischer Denkweise noch nicht mit geglüht und aufgezehrt worden, ist zunächst die Vorstellung eines „Dinges an sich". Die schärfste Kritik, welche schon die Jacobi und Hamann, Aenesidemus und Maimon gegen diesen Begriff eines Dinges an sich gerichtet hatten, macht auch Fichte sich ganz zu eigen. „Den Gedanken", sagt er, „von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu," so daß also „der Gedanke von einem Dinge, das an sich, und unabhängig von irgendeinem Vorstellungsvermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist."

Sodann aber zeigt sich jener Rest von Dogmatismus auch in dem Reinhold'schen Satze des Bewußtseins. Gegen diesen Satz an sich, seinem Inhalte nach, läßt sich freilich nichts einwenden; aber es ist verkehrt, ihn, wie es Reinhold tut, zum ersten Satze, zum obersten Prinzip zu machen. Schon aus formal-logischen Gründen hat Reinhold damit einen falschen Weg betreten. Denn er folgte damit der Spur der zahlreichen dogmatischen Metaphysiker, die da meinten, man brauche nur einen Satz von größter Allgemeinheit, einen Begriff von größter Unbestimmtheit an die Spitze logischer Deduktionen zu stellen, um diese völlig gesichert zu haben. Aber das ist eine Täuschung, deren Wesen ja Kant enthüllt hat, dadurch daß er zeigte: wie hoch ich auch hinaufsteigen mag in der Reihe der Bedingungen, so erreiche ich doch dadurch niemals das

Unbedingte, Absolute, ich bin genötigt, immer weiter nach dem Bedingten zu fragen, bin also niemals sicher, daß der erste Satz und der oberste Begriff wirklich den Anfang bilden und die weiteren Schlußfolgerungen zu tragen vermögen.

Trotz alledem hatte Reinhold recht, wenn er das Selbstbewußtsein, die reine Subjektivität oder das Ich zum obersten Prinzip machen wollte, aus dem alles andere abzuleiten wäre — nur durfte er es nicht in der Reihe der *Bedingungen*, im Gebiete des Bedingten suchen. Und das bedeutet ebensoviel als: er durfte dieses oberste Prinzip, das Selbstbewußtsein oder Ich, nicht in der Reihe des *Objektiven*, des sogenannten „realen" Seins, suchen, er durfte es nicht als ein Datum, ein bloß Gegebenes, als eine *Tatsache* ansehen. Denn nur in der Welt des Objektiven, der Tatsachen, der Dinge, ist alles bedingt (das Wort be-dingt bringt das schon zum Ausdruck), hier treffe ich also niemals auf das Unbedingte, nie also auch auf ein oberstes Prinzip. Aber das Selbstbewußtsein ist eben *kein* objektiv Gegebenes, keine Tatsache, sondern dasjenige, *wodurch* alles objektiv Gegebene, alles Tatsächliche, erst möglich wird. Erst dann also, wenn man in der Vorstellung des Selbstbewußtseins jede Spur eines objektiven Seins getilgt, wenn man sich dabei sogar aller Analogien zum objektiven Sein, aller Beziehungen auf dieses entschlagen hat — dann erst kann man sein Wesen wahrhaft erfassen. Daß dies so schwer gelingt, und auch einem scharfsinnigen Kopfe wie Reinhold nicht gelang, liegt vor allem daran, daß man das reine Selbstbewußtsein mit seiner *menschlichen Erscheinungsform*, das absolute mit dem empirischen Ich, das Subjekt alles Seienden und Gegebenen mit dem individuellen Subjekt verwechselt, welches man, um die Verwirrung vollständig zu machen, auch noch zuweilen Seele, Persönlichkeit u. dgl. nennt. Jedoch das empirische Ich, die Seele, die Persönlichkeit, oder wie man es sonst nennen mag — das alles ist gar nichts anderes als *auch* ein objektiv Gegebenes, als eine unter vielen Erscheinungen der Welt der Erfahrung, als ein Glied in der Kette der Bedingungen. Aber etwas ganz Anderes ist die reine Sub-

jektivität, also das Seelenzentrum oder der Funke, wie Meister Eckhart, die transzendentale Apperzeption, wie Kant, das absolute Ich oder das reine Selbstbewußtsein, wie Fichte sie nennt — etwas ganz Anderes, d. h. etwas dem Wesen des Objektiven kontradiktorisch Entgegengesetztes. Und in der klaren Einsicht in die Schärfe dieses Gegensatzes, wie in der umfassenden begrifflichen Bestimmung desselben, in dem entschlossenen Radikalismus, mit dem Fichte jede, auch die geringste, Beimischung des Objektiven von der reinen Subjektivität abwehrt — darin beruht recht eigentlich das Wesen und Prinzip seiner Philosophie. Alle seine unmittelbaren und mittelbaren Vorgänger, die älteren Mystiker, wie Meister Eckhart, oder die neueren Mystiker bis auf Hamann und Jacobi, ebenso aber auch Kant und Reinhold, Aenesidemus und Maimon — sie alle hatten diesen Gegensatz teils nicht scharf und deutlich, teils nicht umfassend genug erkannt und begrifflich bestimmt; Fichte erst bringt hier die letzte Erfüllung, und seine Lehre bedeutet so den Höhepunkt des spezifisch idealistischen Geistes. —

Man kann, ja man muß also das Wesen des absoluten Ich durch diesen Gegensatz zum Wesen des Objektiven bestimmen, oder sich wenigstens zu verdeutlichen suchen. Denn eine Bestimmung im genausten Sinne des Wortes ist deshalb nicht möglich, weil nur das Objektive, als begrenzt und bedingt, auch bestimmt und bestimmbar ist.

In diesem Sinne läßt sich nun sogleich mit scheinbarer Paradoxie die erste Bestimmung der reinen Subjektivität oder des absoluten Ich angeben: daß es nämlich nicht bestimmt, nicht begrenzt, also unendlich ist. — Alles objektiv Gegebene geht ferner zurück auf Anschauung, und zwar auf empirische (sinnliche) Anschauung — die reine Subjektivität ist natürlich dieser sinnlichen Anschauung entrückt und nur zu erfassen durch intellektuelle Anschauung oder Intuition. Man muß sich bei dieser letzteren Feststellung aber vor einem naheliegenden Irrtum hüten, durch den das Ich trotz alledem wieder zum Objekt gemacht würde. Man könnte nämlich vielleicht sagen, das Selbstbewußtsein oder Ich bestehe ja fort, auch wenn

es nicht intellektuell angeschaut werde. Aber diese Ansicht würde eben bedeuten, daß doch das Ich wieder ein Objektives, ein ruhendes Sein wäre, ja es würde sogar, im Sinne der naturphilosophischen (dogmatischen) Betrachtungsweise, bedeuten, daß es eine Art von Ding an sich wäre. Aber das Ich ist eben nicht ohne intellektuelles Anschauen, nur in dieser Art des Tuns, der Tätigkeit, die wir intellektuelles Anschauen nennen, besteht jene Art des Seins, die wir Bewußt-Sein nennen. Und somit ergibt sich die weitere und folgenreiche Bestimmung, daß das Ich in keinerlei Weise ruhendes Sein, sondern durch und durch Tätigkeit ist.

Zufolge der untrennbaren Verknüpfung von Ich und intellektueller Anschauung unterscheidet sich diese Tätigkeit aber dadurch von jeder anderen, daß sie in sich selbst zurückgeht oder reflexiv ist. Es ist das Ich, welches intellektuell anschaut, und was es anschaut, ist wiederum es selbst, das Ich — es ist also zugleich Ausgangspunkt und Zielpunkt des intellektuellen Anschauens. Wir können dies auch dadurch ausdrücken, daß wir sagen: während das (ruhende) objektive Sein ein Sein für Anderes (nämlich für ein Subjekt) ist, so ist diejenige Art des Seins (genauer ist es ja ein Tun), die wir Selbstbewußtsein oder Ich nennen, ein Sein für sich oder ein Fürsichsein. Was das Ich auch immer sein mag, das ist es niemals für etwas Anderes, sondern immer für sich, und in diesem Fürsichsein besteht eben auch sein Wesen.

So wenig nun das Ich für etwas Anderes ist, so wenig ist es natürlich auch durch Anderes, es ist also auch in keiner Weise bedingt. Denn nur das Objektive ist, als das Bestimmte, Begrenzte, durch ein Anderes, also auch bedingt, in eine Kausalkette eingeschlossen. Die Tätigkeit des Ich ist also grundlose, freie Tätigkeit, das Ich selbst ist seinem Wesen nach unbedingt oder frei.

Sonach ist das Wesen des absoluten Ich, kontradiktorisch entgegengesetzt dem Wesen des Objektiven, beschlossen in den Hauptbestimmungen: Unendlichkeit (Unbegrenztheit, Nichtbestimmtheit), Sein durch intellektuelle Anschauung, reflexive Tätigkeit, Fürsichsein, Freiheit.

* * *

Fichte selbst hat seine Lehre mit gutem Grunde als „umgekehrten Spinozismus" bezeichnet. In der Tat, wenn die Denkarbeit Spinozas hauptsächlich darauf gerichtet ist, von der reinen Objektivität, der Substanz, aus das Entgegengesetzte, die Erscheinungen der Subjektivität (Imaginationen, Affekte, Freiheit), abzuleiten und zu erklären, so richtet Fichte, umgekehrt, seine Hauptanstrengung darauf, aus der reinen Subjektivität, dem Ich, das ganz Entgegengesetzte, nämlich die Dinge, die Welt des Objektiven, in ihrem Wesen und innerem Zusammenhang abzuleiten und zu erklären.

Der populäre Sprachgebrauch bezeichnet diese Welt des Objektiven auch schlechtweg als „die Welt", und versteht darunter einen Inbegriff des objektiven Seins, der eben „an sich", unabhängig von allem Subjektiven, bestehe, der auch da wäre, wenn es kein Ich und kein Selbstbewußtsein gäbe. Mit diesem Welt- und Seinsbegriff der populären, wie der naturphilosophischen, Betrachtungsweise hat Fichte natürlich nichts zu tun. Für ihn kann es sich nur darum handeln, die Welt des Objektiven insoweit zu untersuchen, abzuleiten und zu erklären, als sie für ein Subjekt, ein Selbstbewußtsein, ein Ich, da ist — wir nennen sie alsdann die Welt der Erfahrung, oder auch schlechtweg die *Erfahrung*. Im engeren Sinne nennen wir Erfahrung nicht die rein zufällige, rhapsodische, sondern die methodisch geordnete, systematische Verknüpfung der Elemente in der Welt des Objektiven, diejenige Verknüpfung, welche allein von der *Wissenschaft* hergestellt wird. Die Aufgabe also, welche die Philosophie Fichtes sich stellt, aus der reinen Subjektivität die Welt des Objektiven abzuleiten, läßt sich auf die Frage reduzieren: wie ist Erfahrung möglich? oder genauer: wie ist Wissenschaft möglich? Darum hat Fichte auch seiner Philosophie den charakterisierenden Namen *Wissenschaftslehre* gegeben. Diese ist gewissermaßen die Propädeutik *aller* Wissenschaft. Jede *einzelne* Wissenschaft hat es mit gewissen Sondergebieten in der Welt des Objektiven zu tun, die Wissenschaftslehre aber mit der Welt des Objektiven in ihrer Totalität; jede einzelne Wissenschaft

fragt nach dem Wesen gewisser Einzelerfahrungen und deren Zusammenhängen, die Wissenschaftslehre aber fragt nach dem Wesen der Erfahrung überhaupt; und während die Wissenschaft als solche es immer mit einem Objekt zu tun hat, in das sie vertieft ist, so wird in der Wissenschaftslehre sie selbst zum Objekte, und zum einzigen Objekte, der Untersuchung.

Für diese Untersuchung nun, die Ableitung des Objektiven aus der reinen Subjektivität, die Erklärung des Zusammenhanges der Dinge durch das Ich, stehen naturgemäß zwei Wege offen: der analytische und der synthetische; der erstere zergliedert das Ich, steigt von ihm gleichsam abwärts bis zum Objekt, der zweite nimmt, umgekehrt, vom Objekt seinen Ausgang und geht von ihm stufenweise wieder aufwärts bis zum Ich. Es versteht sich von selbst, daß zur vollen, ausgebreiteten Einsicht das Betreten beider Wege unerläßlich ist, wie denn beide auch schon von seiten Kants beschritten wurden. Auch Fichte folgt diesem Beispiele — um zunächst den analytischen Weg zu gehen.

* * *

Es ist, nach dem bekannten französischen Sprichwort, immer der erste Schritt, der besondere Mühe kostet und Schwierigkeiten bereitet — nirgendwo mehr als in der Philosophie, wenn diese, wie es ihrer Aufgabe entspricht, daran geht, von einem festen Ausgangspunkte aus den Zusammenhang des Wirklichen abzuleiten. Denn immer fragt es sich: Ist jener Anfangspunkt auch wirklich fest und gesichert? Ist der Begriff, von dem man ausgeht, wirklich der erste, und ist er zuverlässig bestimmt? Ist der Satz, das oberste Prinzip, mit dem man beginnt, in der Tat das oberste, ist es keiner weiteren Ableitung bedürftig und fähig?

Von allen solchen Schwierigkeiten nun, an denen seine Vorgänger scheiterten, darf Fichte sich gänzlich befreit fühlen. Denn dieses Ich, von dem er ausgeht, ist ja, wie wir schon sahen, nicht ein ruhendes Sein (Objekt), sondern ein im intellektuellen Anschauen sich vollziehendes Tun, eine Tätigkeit, nicht Tatsache, sondern

Tathandlung. Nur Tatsachen kann man begrifflich fixieren und in allgemeinen Sätzen aussprechen, eine Tathandlung aber kann ich entweder nur selbst vollziehen, oder ich kann dazu auffordern. So geschieht es zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Geistes, daß eine Philosophie nicht mit einem Lehrsatze, einem Behauptungssatze, sondern mit einem Heischesatze, einer Aufforderung, einem Imperativ beginnt; nicht mit der Formel: so ist es, sondern: tue es! Diesem Imperativ lassen sich verschiedene ganz gleiche Formulierungen geben, z. B. „Werde Dir Deiner selbst bewußt!" „Sei!" „Sei Ich!" „Sei reine Subjektivität!" „Mache Dich, in der intellektuellen Anschauung Deiner selbst, gewissermaßen zum Schöpfer Deiner selbst, als Ich!" u. s. f. Einem jeden Behauptungssatze gegenüber, den man an die Spitze der Philosophie stellt, kann ich immer sagen: beweise ihn mir; einer Aufforderung zur Tat gegenüber aber kann ich mich höchstens weigern, ich kann die Tätigkeit vollziehen oder nicht vollziehen, aber ich kann unmöglich sagen: beweise sie mir! So befindet sich Fichte, indem er von diesem sicheren, allen Zweifeln entrückten, Anfangspunkt anhebt, ganz im Einklang mit Goethes Faust, der, nach mannigfachen Zweifeln, von welchem Punkte aus er denn mit Sicherheit seinen Geisteslauf beginnen könne, endlich voll freudiger Zuversicht ausruft:

Mir hilft der Geist, auf einmal weiß ich Rat,
Und schreib getrost: im Anfang war die Tat.

Jeder Mensch kann diesen Akt der Vollziehung des Selbstbewußtseins erleben, dieses in sich selbst zurückgehende Schauen seiner selbst, das in unergründliche, gleichsam bodenlose Tiefen hinabzureichen scheint — es ist aber schwer, diesen Akt wirklich zu beschreiben, noch schwerer, ihn näher zu bestimmen. Nur eine Bestimmung läßt sich zunächst geben: jener Akt ist, in dem Moment, wo er vollzogen wird, vollkommen undifferenziert, einheitlich, im Sinne der absoluten Identität; d. h. intellektuelle Anschauung und Ich, Anschauendes und Angeschautes, sind hier nicht unterschieden, so wenig wie die Glieder einer identischen Gleichung A = A; und doch, bei aller Einheit und Identität in der Anschauung

seiner selbst, ist das Ich zugleich auch in sich differenziert: nämlich in das, was da anschaut, und in das, was angeschaut wird. Jenes ist also dann das Ich, die reine Subjektivität, im engeren Sinne, dieses dasjenige, worauf das Subjektive bezogen, was ihm entgegengesetzt ist, in diesem Sinne also ein Nicht-Ich, oder ein Objektives. Also schon bei der ersten analytischen Untersuchung der reinen Subjektivität stößt man auf das Objektive; dieses ist demnach mit dem Wesen des Ich, des Selbstbewußtseins, untrennbar verknüpft, wenn auch hier, in diesem Anfangsstadium, zunächst gewissermaßen nur die ersten leisen Regungen des Objektiven zum Vorschein kommen, verglichen wenigstens mit jener grob-dinglichen Objektivität, der das populäre Bewußtsein gern ausschließlich diesen Namen beizulegen pflegt.

Wo Differenzierung und Gegensätzlichkeit ist, da ist auch Schranke, wo Schranke, da ist auch Begrenzung, und zwar immer wechselseitige Begrenzung. Also begreift das (absolute) Ich in sich ein (gewissermaßen kleineres, relatives) Ich und ein Nicht-Ich, die sich wechselseitig einschränken und begrenzen.

Sonach ergibt die erste Analyse jener ursprünglichen Tätigkeit oder Tathandlung, in der und durch welche die reine Subjektivität oder das Ich besteht, als Resultat eine dreifache Unterscheidung innerhalb dieser Tätigkeit: 1. ihre Einheit und Identität, 2. die Differenziertheit und Gegensätzlichkeit in ihr, 3. die wechselseitige Einschränkung und Begrenzung dieses Differenten und Gegensätzlichen. Fichte hat diese dreifache Unterscheidung in die Form von drei Behauptungssätzen gebracht, welche die Grundlage seiner Wissenschaftslehre bilden: 1. das Ich setzt sich selbst (Identität); 2. das Ich setzt sich selbst ein Nicht-Ich entgegen (Differenzierung, Gegensatz); 3. das Ich setzt dem teilbaren (d. h. einschränkbaren und begrenzbaren) Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen (wechselseitige Einschränkung, Wechselwirkung).

Aus dem dritten Grundsatze der Wissenschaftslehre ergibt sich bereits, als unmittelbar einleuchtend, daß die wechselseitige Begrenzung und Einschränkung von Ich und Nicht-Ich offenbar in doppelter Richtung sich vollziehen kann: einmal so, daß das Ich das Nicht-

Ich einschränkt, dann so, daß es von diesem seinerseits eingeschränkt wird. In der letzteren Richtung liegt, wie ebenfalls ohne weiteres deutlich ist, der Weg der theoretischen Wissenschaftslehre oder Erkenntnislehre, in der ersteren der der praktischen Wissenschaftslehre oder Ethik. Zugleich erhellt hier schon, daß es für Fichte nur diese beiden Sondergebiete der Philosophie, Erkenntnislehre und Ethik, geben kann, in noch viel strengerem Sinne nur diese beiden, als es für Kant der Fall war. In welchem wechselseitigen Verhältnis beide zueinander stehen, wird sich noch weiterhin ergeben — hier verfolgen wir zunächst nur den Weg der theoretischen Wissenschaftslehre weiter. —

Der Ausgangspunkt dieser weiteren Analyse ist also der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre: das Ich setzt dem einschränkbaren (teilbaren) Ich ein einschränkbares Nicht-Ich entgegen; und zwar so, daß beide sich wechselseitig einschränken und begrenzen. Überall da nun, wo Einschränkung und Begrenzung ist, da ist auch Leiden. Also ist auch Leiden im Ich gesetzt. Wie aber ist dies möglich, da ja doch das Wesen des Ich nicht Leiden, sondern das direkte Gegenteil, reine Tätigkeit, ist? Die Lösung dieses Widerspruches liegt darin, daß das absolute Ich ja nicht eingeschränkt wird (durch ein anderes), sondern tätig sich selbst einschränkt. Es schränkt sich selbst ein, das bedeutet mit anderen Worten: jeder Schranke im Ich entspricht auch ein Beschränken, jedem Leiden auch ein Tun. Daraus folgt nun also, daß genau so viel, als Leiden im Ich gesetzt ist, Tätigkeit im Nicht-Ich gesetzt sein muß, und umgekehrt (Fichte nennt dies Wechsel-Tun und Leiden). Tun und Leiden, Ich (im engeren Sinne) und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt stehen also, wie ja schon Maimon gezeigt hatte, im ähnlichen Verhältnis wie funktionelle Größen in der Mathematik: je mehr die Ich-Größe, das Quantum Ich (Fichte gebraucht auch diesen Ausdruck) zunimmt, desto mehr vermindert sich das Quantum Nicht-Ich, je stärker die Tätigkeit im Ich, desto mehr Leiden im Nicht-Ich, und umgekehrt. Ist also das Tun im Ich außerordentlich eingeschränkt oder sehr klein, das Leiden also außerordentlich groß, so

ist das Tun im Nicht-Ich außerordentlich groß, das Leiden außerordentlich klein — und ebenso umgekehrt. Immer bleibt also auch das Wechselverhältnis von Tun und Leiden, Ich und Nicht-Ich eine konstante Größe; etwa so, wie das Wechselverhältnis der beiden spitzen Winkel im rechtwinkligen Dreieck: je kleiner der eine Winkel wird, desto größer wird der andere, immer aber ist ihre Summe konstant gleich einem Rechten, so wie es aus dem Wesen des rechtwinkligen Dreiecks sich ergibt.

Ursprünglich tätig indessen ist ja nur das Ich, also kommt die Tätigkeit dem Nicht-Ich nicht ursprünglich, sondern nur dadurch zu, daß das Ich gewissermaßen ein bestimmtes Quantum Tätigkeit sich selbst weggenommen und nun auf das Nicht-Ich übertragen, in es hinein getragen, oder in es ein-gebildet hat. Insoweit also das Nicht-Ich tätig ist — und ein gewisses, wenn auch noch so geringes, Maß von Tätigkeit muß im Nicht-Ich gesetzt sein, weil sonst jede Schranke des Ich aufgehoben wäre — hat sich das Ich zu seinen Gunsten nur eines gewissen Maßes von Tätigkeit entäußert. Nur vermöge dieser Fähigkeit des Ich, seines eigenen Wesens sich zu entäußern, es auf das Nicht-Ich zu übertragen oder in es ein-zubilden — nur vermöge dieser Fähigkeit gibt es also überhaupt ein Nicht-Ich. Demnach ist die Einbildungskraft — das ist eines der wichtigsten und folgenreichsten Ergebnisse der Fichte'schen Lehre — ebensowohl die Grundbedingung alles objektiven Daseins, wie der Ursprung und Quell aller Wissenschaft, aller objektiven Erkenntnis, ja alles Denkens und Vorstellens.

Man muß diese ursprüngliche Einbildungskraft, wie schon in der Kantischen Lehre betont wurde, sehr wohl unterscheiden von jener anderen, an die man beim Gebrauche des Wortes zunächst denkt, also von der Einbildungskraft des Künstlers, der mythenbildenden Phantasie usw. Wenn z. B. die letztere das sanfte Träumen (einen rein subjektiven Prozeß) in eine murmelnde Quelle (eine objektive Erscheinung) „ein-bildet", und weiter die Vorstellung der Nymphe erzeugt, so ist jenes sanfte Träumen doch auch, ebensogut wie die murmelnde Quelle, eine Tatsache der Erfahrung, beides

wird also beim Vorgange des „Einbildens“ aus der Erfahrung nur wiedererzeugt oder reproduziert. Wenn aber das Ich in das Nicht-Ich Tätigkeit „ein-bildet“, so ist alles dies nirgendwo her entlehnt und reproduziert, am wenigsten aus der Welt des Objektiven, der Erfahrung, sondern es handelt sich um eine ursprüngliche, aller Erfahrung vorausgehende, ja sie überhaupt erst ermöglichende Wesensart des Ich, um eine ursprüngliche, schöpferische Kraft des Geistes. Ja, vielleicht ist dieses ursprüngliche Vermögen, also die (nicht reproduktive, sondern) produktive Einbildungskraft, das tiefste Geistesvermögen überhaupt. „Jedenfalls“, sagt Fichte, „ohne dieses wunderbare Vermögen läßt sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären, und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen.“ —

Mit der Entdeckung dieses theoretischen Grundvermögens, der produktiven Einbildungskraft, wäre denn nun das erste Ziel der Fichte'schen Wissenschaftslehre erreicht. Dieses Ziel war: Ableitung des Objektiven aus dem Ich, auf dem Wege der analytischen Untersuchung des letzteren. Diese Ableitung ist erfolgt: das Objektive, so hat sich gezeigt, ist in keiner Weise etwas von der reinen Subjektivität, dem Ich, Unabhängiges, Ursprüngliches, sondern ein durchaus vom Ich Gesetztes, Abhängiges, Erzeugtes; und wenn wir dennoch mit der Vorstellung des Objektiven immer auch die des Unabhängigen, Ursprünglichen, Selbsttätigen verknüpfen, so nur deshalb, weil diese Selbsttätigkeit, vermöge der produktiven Einbildungskraft des Ich, in das Objektive ein-gebildet wird. Indem wir uns also das Objektive als unabhängig vom Ich, als ursprünglich und selbsttätig vorstellen, unterliegen wir einer Art von Täuschung, wie bei aller Ein-Bildung, aber einer notwendigen Täuschung, da sie mit dem Wesen des Geistes untrennbar verknüpft ist.

So wird schon hier der ganze Geist der Fichte'schen Lehre, der radikalsten Philosophie des reinen Subjekts, die es je gegeben, deutlich fühlbar: nur vermöge einer ursprünglichen Einbildung geschieht es, daß wir den Dingen ein selbsttätiges Vermögen, daß wir der Welt des Objektiven irgendwelche Kraft zuschreiben, die

doch nur uns, die doch nur dem Geiste beiwohnt. Wenn wir also bedrückt werden durch die Dinge, bedrängt durch die Welt — ist es deshalb, weil die Dinge solche Macht über uns haben, die Welt uns so gewaltig überlegen ist? Nein, sondern nur deshalb, weil wir selbst schwach geworden, weil wir, getäuscht uns selber täuschend, unserer ursprünglichen Geisteskraft uns zugunsten der Dinge entäußert haben.

* * *

Soll nunmehr, nach dieser Analyse des reinen Bewußtseins oder des Ich, der umgekehrte, also der synthetische, Weg beschritten, d. h. vom Objektiven aufwärts gegangen werden bis zur reinen Subjektivität oder dem absoluten Ich, so muß man zunächst sich vor Augen halten, was ohne weiteres klar ist, daß es unendlich viele Grade und Stufen der Objektivität gibt, so viele nämlich, als es Grade der Tätigkeit gibt, die vom Ich, vermöge der Einbildungskraft, in das Nicht-Ich „ein-gebildet" werden können. Der höchste Grad der Objektivität (des Nicht-Ich) wäre also der, bei welchem das Ich und seine Tätigkeit, vermöge der äußersten Selbstbeschränkung, auf den geringsten Grad reduziert ist, der niederste Grad der Objektivität, umgekehrt, der, wo das Ich zum höchsten Grade der Tätigkeit sich erhoben, wo es alle Tätigkeit, deren es sich entäußerte, wieder in sich zurückgenommen hat.

Demnach hat unsere synthetische Untersuchung den Weg zu beschreiben, der aufwärts führt von dem höchsten zum kleinsten Grad der Objektivität, oder, was dasselbe bedeutet, vom kleinsten bis zum höchsten Grad des Fürsichseins, des Bewußtseins, oder der Freiheit, oder des Ich. Natürlich kann es sich hierbei nur darum handeln, die wichtigsten Etappen, gewissermaßen die entscheidenden Epochen, in diesem Stufengange kennen zu lernen.

Die unterste Stufe wäre also zunächst diejenige, bei der die Objektivität, das Objektiv-Sein, Gegebensein, demnach auch das Leiden des Ich, den höchsten Grad, also das Fürsichsein, das Ich, das Bewußtsein, die Tätigkeit den geringsten Grad hat.

Wo wir es mit diesem geringsten Grad des Bewußtseins zu tun haben, da sprechen wir von Bewußtlosigkeit. Eine solche Bewußtlosigkeit im eigentlichen Sinne, wobei also das Bewußtsein gleich Null wäre, kann es natürlich nicht geben; das hieße, auf den Standpunkt des Dogmatismus zurücksinken, auf die Vorstellung eines Dinges an sich, d. h. eines Seins, das allem Bewußt-Sein gänzlich entrückt wäre. Wohl aber kann es einen solchen äußerst geringen Grad des Bewußtseins geben, daß wir, in diesem Sinne und mit diesem Vorbehalt, den Ausdruck Bewußtlosigkeit wohl gebrauchen dürfen. Auf dieser untersten Stufe ist also die produktive Einbildungskraft des Ich in ihrer größten Stärke wirksam. Denn hier entäußert sich das Ich im höchsten Grade seiner eigenen Tätigkeit, um sie in das Nicht-Ich, in das Objekt, ein-zu-bilden. Und jene Entäußerung, wie dieses Ein-Bilden, geschieht bewußtlos, genauer: mit dem geringsten Grad des Bewußtseins; d. h. die produktive Einbildungskraft erzeugt (produziert) hier die Objekte, ohne darum zu wissen, daß sie sie erzeugt, das Ich webt insgeheim die Textur der objektiven Welt, ohne sich dessen bewußt zu sein, daß es selbst sie gewebt hat. Eben darum erscheint ihm dieses sein Produkt, d. h. das Objekt, das Ding, als fremd, steht ihm als ein Selbständiges, Andersartiges, als unabhängiges „Ding an sich", ja als das allein „Wirkliche", gegenüber. Dieser Schein, der sich in der weiteren Entwickelung des Bewußtseins ja allmählich mildert, ist hier, auf seiner untersten Stufe, absolut zwingend, so zwingend, daß nicht die leiseste Reaktion des Bewußtseins dagegen spürbar ist. Das Ich ist hier also noch ganz traum-befangen und traum-verloren, verloren in die Welt des Objektiven, von der es sich in keiner Weise unterscheidet, in der es sich selbst nirgends findet, ganz ebenso wie der im Schlaf Träumende, so lange er träumt, sich selbst von der Welt seiner Phantasie nicht scheidet, sich selbst in ihr nicht findet, sie als ganz „wirklich", ja als das einzig Wirkliche, empfindet, und nichts davon weiß, daß er selbst sie produziert hat.

Von dieser untersten Stufe des traum-verlorenen Bewußtseins erhebt sich nun das Ich, indem es von seiner Tätigkeit, deren es

sich ja nur entäußert, die es in das Nicht-Ich nur ein-gebildet, oder, wie Fichte auch öfter sagt, die es selbst in das Nicht-Ich nur „gesetzt" hat — indem es diese seine Tätigkeit stufenweise immer mehr und mehr zu sich selbst zurücknimmt. Das Ich wendet sich also hierbei fortgesetzt zu sich selbst zurück, und darum bezeichnet Fichte treffend diese stufenweise Erhebung des Bewußtseins mit dem Ausdruck reflektieren (wörtlich: sich zurückwenden), und sagt, jede Erhebung zu einer höheren Stufe des Bewußtseins erfolge durch Reflexion auf die vorhergehende niedrigere Stufe.

Die nächst-höhere Stufe nun, zu der sich das Ich von der untersten traum-befangenen Stufe, der bloßen Bewußtlosigkeit, erhebt, ist die der Empfindung. Das deutsche Wort drückt bereits sehr klar und deutlich aus, welcher höhere Grad von Bewußtsein hier erreicht ist. Denn das Wort „Empfindung" bedeutet ja ein Finden. Freilich findet das Ich hier noch nicht sich selbst, aber es findet doch schon das Objekt in sich (Empfindung = In-sich-Findung) — es betrachtet das Objekt schon nicht mehr ganz so als fremdartig und heterogen wie auf der untersten Stufe, es reklamiert dasselbe gleichsam schon für sich, als sein eigen, und eben deshalb unterscheidet und scheidet es sich auch schon von ihm, wenngleich vorerst nur im allergeringsten Grade. Es scheidet sich von ihm das heißt auch: es findet sich begrenzt durch das Objekt; und da überall, wo Begrenzung, auch Leiden ist, so findet das Ich sich auch leidend. — — Aber alles Finden und Sich-Finden des Ich auf dieser Stufe der Reflexion (der Empfindung) ist zwar eine Erhebung des Bewußtseins über die bloße Bewußtlosigkeit, doch es ist zunächst nur eine geringe Erhebung, ein noch nicht gar weites Heraustreten aus dem Schatten, den es selbst warf. Noch ist also das Ich in einem gewissen Grade traum-befangen, noch weiß es nicht, daß alles, was es in sich findet — das Objekt, die Begrenzung, das Leiden — von ihm selbst, seiner eigenen Tätigkeit, ausgeht, und so bildet es (durch die produktive Einbildungskraft) dieses alles wiederum in das Objektive ein: nicht also es selbst (das Ich) drückt gleichsam durch eigene Tätigkeit das, was es findet, das Objekt, aus

sich heraus, sondern das letztere, das Objekt, drückt sich selbsttätig in das Ich hinein (daher die Bezeichnung „Eindruck", gleichwertig mit „Empfindung"); nicht es selbst, das Ich, setzt Grenzen, sondern es wird begrenzt durch das Objekt, leidet also durch das Objekt; nicht ihm selbst, sondern dem Objektiven kommt alle Aktivität zu, während es selbst ganz passiv, leidend ist. Aus alledem erklärt es sich leicht, daß jeder Mensch im ausschließlichen Bewußtseinsstadium der Empfindung das Bewußtsein des Zwanges, des Nicht-Könnens, der völligen Ohnmacht gegenüber dem Objektiven hat, wie sich dies auch in den Worten ausdrückt: niemand kann wider seine Empfindungen, niemand ist verantwortlich für seine Empfindungen. „Verantwortlich" ist ja schon ein moralischer Begriff, und so besagt jener letzte Satz nur: die Moralität erstreckt ihren Geltungsbereich auf Handlungen, Gesinnungen, Grundsätze usw., nicht aber auf ein so niedriges Bewußtseinsstadium wie die Empfindungen, und man kann die letzteren, eine der *untersten* Reflexionsstufen des Ich, nicht beurteilen nach dem Maßstab einer der höchsten, wie der Moralität. —

Durch Reflexion auf die Empfindung erhebt sich nun aber wiederum das Ich auf eine höhere Bewußtseinsstufe, zur *Anschauung*. Auch hier findet das Ich noch das Objekt (Nicht-Ich) wie ein ihm selbst Fremdes, aber es findet es doch nicht mehr in sich, sondern außer sich, von sich selbst getrennt, sich gegenüber und entgegen stehend, weshalb nunmehr für das Objekt die Bezeichnung „Gegenstand" gebräuchlich ist. Auch jetzt, in der Anschauung, dem Gegenstand gegenüber, findet das Ich sich noch begrenzt und insofern auch wieder leidend, und auch jetzt wieder weiß es nicht, daß es selbst diese Grenze setzt, und dadurch dieses Leiden hervorruft, sondern die produktive Einbildungskraft setzt auch hier das Objekt als begrenzend (aktiv), das Ich lediglich als begrenzt (passiv). Aber diese Begrenzung ist hier schon wesentlich gemildert, weil weiter hinausgeschoben; denn nicht beliebig, nicht in sich, findet sich das Ich vom Objekte begrenzt, sondern so, daß seine eigene Grenze mit der des Objektes zusammenfällt; das Ich fühlt sich hier also eingeschlossen in die Grenzen des objektiv-Angeschauten, gleichsam von ihm um-

armt, eben darum fühlt es sich ganz eins mit ihm, ganz an es „hingegeben", ganz in es „versunken" und „verloren".

Auch von dieser ins Objekt ganz verlorenen Anschauung, die man auch als ruhige, stumme Kontemplation bezeichnet, kann das Ich sich weiter zu einer höheren Stufe seiner selbst erheben, indem es nun wieder auf die Kontemplation reflektiert, und mehr Tätigkeit, die es ins Objekt ein=bildete, sich selbst wieder zurücknimmt und zueignet. Indem es das tut und aus dem traumhaften Versunken= und Verlorensein in das Objekt gleichsam erwacht, löst es sich nun von ihm los, aus der Einheit beider wird nun eine Zweiheit, das Ich weiß und fühlt sich nun zum ersten Male als selbständig gegen= über dem Objekt, und so ist auch das letztere jetzt zuerst im eigent= lichsten Wortverstande Objekt, Gegenstand, d. h. das dem Ich gegen= über= und entgegen=Stehende. Auch jetzt noch aber hat das Objekt das Übergewicht gegenüber dem Subjekt. Wohl ist das letztere sich jetzt dessen bewußt, daß das Objekt von ihm nicht unbeeinflußt ist, daß es selbst bei seinem Zustandekommen mit tätig ist und es mit= bildet — aber noch schreibt es eben diese Bildung fast ganz dem Objekte zu, sich selbst nur eine, gleichsam sekundäre, Mit= und Folge= bildung. Indem ihm also auf dieser Stufe zwar nun bewußt wird, daß das Objekt im Ich ein „Bild" ist, so erscheint doch jenes (das Objekt) als Vorbild, das von ihm selbst (dem Ich) Gebildete aber lediglich als Nachbild, oder auch das erstere als sogenannte äußere Anschauung, das letztere als innere Anschauung.

Man sieht sogleich, daß es diese Stufe des Bewußtseins ist, auf welcher die naturphilosophische (dogmatische) Betrachtungsweise gewöhnlichen Schlages stehen bleibt. Sie nimmt an, daß ein „Ding", ein Objekt, ein Angeschautes unabhängig vom Subjekt existiere, daß im letzteren dann, man weiß nicht wie, ein Nachbild oder Abbild sich erzeuge, so wie etwa der Gegenstand in der Kamera des Photo= graphen sich abbildet; sie nimmt weiter an, daß dieses Abbild dem Vorbild genau entspreche, ohne doch diese Harmonie irgendwie er= klären zu können. Sie ist ja auch in der Tat völlig unbegreiflich, so lange man auf dem dogmatischen Standpunkte verharrt. Er=

klärbar wird diese Harmonie erst, wenn man sich über den dogmatischen Standpunkt zum idealistischen erhebt und nun weiß, daß das Ich das Ding nur nachbilden kann, weil es dasselbe bereits, wenn auch ohne Bewußtsein, ohne darauf zu reflektieren, vorgebildet hat, daß es also sein eigenes Produkt ist, welches es nachbildet, und daß es überhaupt auf allen höheren Bewußtseinsstufen nur mit Bewußtsein reproduziert, was es ohne Bewußtsein produziert hat. So löst also erst der Idealist das erkenntnistheoretische Rätsel, welches für den Dogmatiker unlösbar ist, und ihn immer nur haltlos hin und her schwanken läßt: das Rätsel, daß die Wirklichkeit überall gebrochen erscheint in Dinge und Vorstellungen, Realität und Idealität.

Zugleich wird auf diese Weise auch Wesen und Ursprung der reinen Formen des Bewußtseins, des Raumes und der Zeit wie der Kategorien, ins hellste Licht gerückt und viel deutlicher gemacht, als dies selbst bei Kant der Fall war, der ja eben einen Rest von Dogmatismus nicht hatte abstreifen können. Kant hatte zwar zum ersten Male die Entdeckung gemacht, Raum und Zeit und Kategorien gehörten nicht den Dingen, sondern dem Bewußtsein, nicht der Welt des Objektiven, sondern der reinen Subjektivität an; aber er hatte sie nicht auch aus dem Bewußtsein abgeleitet, nicht auch durch die Einsicht in das Wesen der reinen Subjektivität unmittelbar begründet, sondern sie nur mittelbar, indirekt darauf zurückgeführt, indem er z. B. für Raum und Zeit nachwies, sie müßten deshalb als Formen der reinen Anschauung gedacht werden, weil sie weder zur Sphäre der Begriffe, noch zu der der empirischen Anschauung gehörten, für die Kategorien erst den Umweg über die formale Logik machte, erst im Anschluß an die Tafel der Urteile auch die Tafel der Kategorien aufstellte u. s. f. Fichte dagegen gibt überall die unmittelbare Ableitung aus dem Ich, dem reinen Subjekt. So leitet er z. B. die Kategorie Substanz-Akzidenz unmittelbar aus der Bewußtseinsstufe ab, die wir als Anschauung kennen gelernt haben: indem bei der Anschauung das Nicht-Ich Vorbild, das Ich Nachbild, wenn auch nicht ist, so doch zu sein scheint (vermöge

der Einbildungskraft), so erscheint jenes auch als das Dauernde, Bleibende, Beharrende, dieses als das Zufällige, Wechselnde, Transitorische; woraus sich auch unmittelbar die Kategorie Notwendigkeit-Zufälligkeit ergibt, wenn Vorbild und Nachbild auf das Zeitverhältnis bezogen werden usw. Und so ist der Raum auch die notwendige äußere Anschauung, die Zeit die notwendige innere Anschauung — notwendig insofern, als ich in jeder Anschauung, durch Reflexion auf sie, alle Empfindungsmomente des Vorbilds in das Nachbild, und umgekehrt, setzen kann, und dann eben im ersteren Falle nichts als den leeren Umriß des Vorbilds, d. h. die Raumanschauung, im letzteren Falle nichts als den leeren Umriß des Nachbildes, d. i. die Zeitanschauung, übrig behalte. Und wiederum geschieht es dann auch vermöge der Einbildungskraft, daß das Bewußtsein diese notwendige Anschauung, die es selbst produziert hat, in ein von ihm abhängiges Nicht-Ich, in das Objektive, einbildet, also den Raum den Dingen zuschreibt usw. — —

Nun kann endlich das Ich auch auf die Anschauung, auf Vorbild und Nachbild reflektieren, und erhebt sich dadurch wiederum zu einer höheren Bewußtseinsstufe, dem Begriff. Vorher, in der Anschauung, hatte das Nicht-Ich, das Objekt, noch ein Übergewicht, als das Vorbild, das Feste, Ruhende, gegenüber dem schwankenden, unsicheren Nachbild — nunmehr verhält es sich umgekehrt, die Rollen werden gleichsam vertauscht, denn im Begriff wird das ursprüngliche Nachbild zum festen Vorbilde, und das ursprüngliche Vorbild (der Anschauung) erhält nunmehr den Charakter des Nachbildlichen, damit auch des Unsicheren und Schwankenden. Dieses fixierte Nachbild der Anschauung, das durch diese Fixierung dauerbar, und damit für das Ich auch haltbar und behaltbar, geworden, ist eben der Begriff, und die begreifende, oder auch allgemein die denkende, Bewußtseins-Stufe ist der Verstand. Im Verstande ist das Bild der Anschauung gewissermaßen ganz befestigt, aber nur als Nachbild, während das Vorbild (der Anschauung) immer so unsicher und schwankend ist, daß es oft in den Schatten des Bewußtseins tritt, oder in dessen Dunkel ganz verschwindet. Daher

kommt es, daß so häufig das Bewußtsein beim Bilden und Denken von Begriffen die zugrunde liegende Anschauung ganz vergißt, sich ihrer wohl gar überhaupt entschlagen zu können meint, und dann entsteht das, was schon Kant als „leeren Begriff" bezeichnet hat.

Schon diese Möglichkeit aber, Begriffe ohne Anschauung zu bilden, kennzeichnet die hohe Entwickelungsstufe, die das Ich im begrifflichen Denken erreicht hat: das Nicht-Ich (Objekt) ist hier schon ganz kraftlos geworden, so daß die gegenständliche Anschauung im Dunkel des Bewußtseins zu verschwinden vermag; um so mehr ist sich nun das Ich seiner Tätigkeit, als seiner eigenen, voll bewußt, eben damit auch seines Fürsichseins, seiner Freiheit. Die Bildung von leeren Begriffen, d. h. von Begriffen ohne Anschauung, ist gleichsam die erste Unbesonnenheit des ersten Freiheitsrausches: das Ich will, im Bewußtsein der Freiheit, nun auch ganz bei sich und für sich sein — wozu also bedarf es noch der hemmenden und begrenzenden gegenständlichen Anschauung?

Immer mehr steigert sich aber nun das Bewußtsein der Freiheit, und immer mehr wird die freie Tätigkeit des Ich dem Nicht-Ich (Objekt) gegenüber gleichsam souverän, indem es, nun auf viele Anschauungen reflektierend, auch viele, engere und weitere, Begriffe bildet, deren Merkmale fixiert, sie trennt und verbindet, mit einem Worte: indem es urteilt. So kommt die begriffliche Verstandestätigkeit zu ihrer vollen Geltung und Bedeutung erst vermöge der Urteilskraft. — Zuletzt aber kann nun das Ich auch auf sein Denken und Urteilen reflektieren: nun weiß es, daß alle Begriffe und Begriffs-Verbindungen, ebenso wie die Anschauungen, Empfindungen usw., die dem Denken und Urteilen vorausgingen, daß überhaupt alles, was es als Nicht-Ich (Objekt) sich selbst gegenüber gestellt hatte, niemals unabhängig von ihm, sondern nur durch es selbst und für es selbst ist. Nun ist das Ich sich dessen bewußt, daß das Nicht-Ich ihm keinerlei Schranke zu setzen vermag, daß nur es selbst, vermöge der Einbildungskraft, Schranken in das Nicht-Ich gesetzt hatte, daß es für sich aber schrankenlos, unbegrenzt, unendliche Tätigkeit ist; es weiß also nun, daß es vermöge dieser seiner un-

begrenzten, schrankenlosen Tätigkeit vor keinem Begriffe Halt zu machen braucht, und von keinem Objekte beschränkt werden, daß es von jedem Begriffe abstrahieren, von jedem Objekte im Bewußtsein sich loslösen kann, daß die ganze Welt des Objektiven sein Produkt und nur für es selbst wirklich ist. Dieses seiner selbst gewiß gewordene, zum Fürsichsein ganz zurückgekehrte, seiner vollen Freiheit bewußte, in seiner reinen Subjektivität sicher gewordene Ich ist die Vernunft, genauer die reine Vernunft, die höchste und letzte Stufe des Selbstbewußtseins.*)

Somit beschreibt die Entwicklung des Ich eine kontinuierlich fortschreitende Stufenordnung von der bewußtlosen Produktion über die Stufen der Empfindung, der Anschauung (Kontemplation, Vorbild und Nachbild), des Verstandes und der Urteilskraft hinweg bis zur höchsten Stufe, der reinen Vernunft. Fichte nennt diesen Entwickelungsgang die pragmatische Geschichte des Geistes. Und es ist leicht zu erkennen, daß dieser Bildungsgeschichte des Bewußtseins auch die tatsächliche Bildungsgeschichte der Menschen, des Einzelnen wie ganzer Völker, entspricht. Es gibt bei aller Menschwerdung eine unterste Stufe dunkler Bewußtlosigkeit, dann eine solche des bloßen, oder doch ganz überwiegenden, Empfindungslebens, der Anschauung u. s. f. — bis schließlich zur höchsten Stufe, wo die Vernunft herrschend geworden und sich ihrer absoluten Freiheit, der absoluten Macht der reinen Subjektivität, bewußt geworden ist. Man kann diese Bildungsgeschichte der Menschen, die mit der pragmatischen Geschichte des Geistes parallel geht, verfolgen, wie Fichte sagt, „vom Kinde, das zum ersten Male seine Wiege verläßt, bis zum Popular-Philosophen, der noch materielle Ideen-Bildung annimmt und nach dem ‚Sitze' der Seele fragt, und von diesem dann weiter hinauf," — bis, könnte man sagen, zur Fichte'schen Wissenschaftslehre, in der die reine Subjektivität zum ersten Male ganz zu sich selbst gekommen, ganz ihrer selbst, und somit auch dessen bewußt geworden, daß sie eins und alles ist.

*) Man kann also diese Ausdrücke identisch setzen: Ich — reine Subjektivität — reines Selbstbewußtsein — reine Vernunft — Freiheit.

6. Fichtes Ethik.

Nach der Lehre Fichtes sind Subjekt und Objekt nicht, wie es die vulgäre Auffassung annimmt, vollkommen geschieden, sondern ewig jederzeit verknüpft, und zwar im Sinne eines funktionellen Verhältnisses: je mehr Subjektivität, desto weniger Objektivität und umgekehrt. Es ist wie mit dem funktionellen Verhältnis der beiden spitzen Winkel an der Hypotenuse eines rechtwinkeligen Dreiecks: je größer der eine Winkel wird, desto kleiner der andere, und umgekehrt — immer aber sind beide zur Einheit verknüpft, und stets ist ihre Summe gleich einem Rechten.

Indessen ist von diesem funktionellen Verhältnis zweier Winkel das von Objekt und Subjekt in einem entscheidenden Punkte grundverschieden, und insofern also eine Vergleichung gar nicht möglich: dort nämlich sind die beiden Glieder (die beiden Winkel) vollkommen gleichwertig, hier aber, in der Beziehung von Objekt und Subjekt, sind beide vollkommen ungleichwertig: das Subjekt, das erkennende Ich, ist das positive, das Objekt oder Nicht-Ich immer nur das negative Glied. Denn nur das Subjekt ist, im Sinne des wahrhaft Seienden, das Objekt ist in diesem Sinne nicht, oder es ist nur vermöge dieser Entgegensetzung zum Ich; nur das Ich ist tätig, also wirkend (wirklich), das Nicht-Ich oder Objekt erscheint nur als tätig, vermöge der Ein-Bildung durch das erstere. Demnach gibt es innerhalb der Stufenordnung der Erkenntnis auch eine Rangordnung, einen Unterschied des Niederen und Höheren: je stärker das Übergewicht des Objektiven, um so niedriger, je stärker das des Subjektiven, um so höher ist die jeweilige Erkenntnisstufe.

Daher gibt es auch eine bestimmte Tendenz aller Erkenntnis, eine Richtung, der sie folgt, ein letztes Ziel, dem sie zustrebt: die Tendenz nämlich des (empirischen) Ich, des Subjekts, immer mehr von der Tätigkeit, welche durch die Einbildungskraft entäußert wurde, in sich zurückzunehmen, sonach das Objektive immer mehr gewissermaßen zurückzudrängen und kraftloser zu machen, ja so viel als möglich zu vernichten, immer mehr herauszukommen aus der begrenzten und gehemmten Tätigkeit, dem Leiden, dem Andersein und dem bloßen Sein, dem Bestimmtwerden und der Gebundenheit (Notwendigkeit) — und immer mehr sich fortzuentwickeln in der Richtung der Tätigkeit, des Fürsichseins, des Selbstbewußtseins, der reinen Vernunft, der Freiheit — bis das letzte Ziel, die reine Tätigkeit, das absolute Fürsichsein, das reine Selbstbewußtsein, die vollkommene Freiheit, erreicht ist.

Nun ist dieses letzte Ziel freilich nie ganz zu erreichen — denn das hieße, das empirische Ich sollte gleich werden dem absoluten Ich, was unmöglich ist. Nur eine fortschreitende Annäherung an jenes letzte Ziel ist, wenigstens für den Menschen, möglich. Also ist eben dieses letzte Ziel, das absolute Ich, die reine Subjektivität (das absolute Fürsichsein, die vollkommene Freiheit u. s. f.) für die Erkenntnis nur „wirklich" als Vorstellung, als eine Tatsache des Bewußtseins. Eine solche Vorstellung, durch welche das Absolute im Bewußtsein vergegenwärtigt und damit objektiv wird, nennen wir, nach platonischem Vorbild, eine Idee. Es ist also die Idee des absoluten Ich, welche das Streben des empirischen Ich beherrscht, welche diesem auf dem Stufengange der Erkenntnis beständig vorschwebt, sowie dem Wanderer der einsam leuchtende Stern, wenn er, von ihm geleitet, in dunkler Nacht seine Schritte lenkt. Somit ergibt sich auch, daß die Erkenntnis nicht, wie dies die naturphilosophische (dogmatische) Anschauungsweise meint, durch sich selbst besteht, daß sie nicht Selbstzweck ist: sie hat eine tiefere Wurzel, nämlich im Streben, im Drange des Ich nach immer mehr Tätigkeit, immer mehr Fürsichsein, immer mehr Freiheit; nur in diesem Ziele also, im absoluten Ich, dem

reinen Selbstbewußtsein, der vollkommenen Freiheit, liegt der einzige Selbstzweck, den es in der Welt gibt, für den darum auch die Erkenntnis immer nur Mittel sein kann.

Schon Kant hatte die Überlegenheit des Strebens über die Erkenntnis, des Willens über die Intelligenz, der Praxis über die Theorie anerkannt und darum vom Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft gesprochen. Hier, bei Fichte, erhält dieses Primat eine noch tiefere und umfassendere Bedeutung: das praktische Ich ist dem theoretischen Ich nicht nur überlegen, sondern es ist des letzteren Ursprung, ja dessen tiefster Sinn, auch da, wo dieser Sinn ganz verdunkelt ist. Es ist also das grenzenlose Streben zum reinen Selbst, zum absoluten Ich, aus dem auch die Erkenntnis hervorbricht, es ist der ewige Drang, die stets ungestillte Sehnsucht, nach Freiheit, die, als geheimnisvoll zugrunde liegende Melodie, alle Stadien des Erkennens durchzieht. Daher greift auch jede praktische Idee und jedes praktische Ideal immer weit hinaus über die entsprechende Stufe der Erkenntnis und der Erfahrung. In noch schärferem Sinne daher als für Kant, mußte es für Fichte als „pöbelhaft" erscheinen, solchen Ideen gegenüber sich auf die Erfahrung, auf die objektive Welt, zu berufen. Ist es doch grade umgekehrt die Idee, an welcher und durch welche die Erfahrung erkannt wird und immer wieder zu prüfen ist. Und wie kein anderer hat Fichte es immer wieder mit allem Nachdruck und aller Begeisterungsfähigkeit, deren seine enthusiastische Natur fähig war, verkündet: es ist nicht die, im Sinne der Naturphilosophie so genannte, „Wirklichkeit", d. h. das objektive Dasein, durch welches das Ideal, sondern es ist umgekehrt das Ideal, durch welches die sogenannte „Wirklichkeit" sich bestimmt und immer mehr zu bestimmen ist.

Das Ich ist also beherrscht von einem unablässigen Streben, es wird getrieben, oder, wie wir auch sagen, es hat den Trieb, immer mehr Tätigkeit zu entfalten, immer freier zu werden, in immer stärkerem Grade für sich selbst zu sein. Auch dieses Streben

und Getriebenwerden beschreibt also eine Stufenreihe, anhebend von der untersten, wo die Freiheit noch fast Null, bis zur höchsten, wo die größtmögliche Annäherung an das Ideal der Freiheit, der reinen Tätigkeit, des bloßen Fürsichseins erreicht ist. Und auch diese Stufenordnung des Strebens hat, wie die der Erkenntnis, gewisse Epochen, entscheidende Wendepunkte, an denen es sein Wesen ganz zu ändern scheint, obwohl doch alle Stufen und Grade kontinuierlich verknüpft sind.

Die unterste Stufe des Strebens ist nichts als der bestimmungslose, bloße Trieb, der Trieb schlechthin, das dunkle und dumpfe Getriebenwerden (auch zuweilen Instinkt genannt). Das Objektive ist hier noch ganz übermächtig — wenn es auch, wie wir wissen, nur so erscheint vermöge der Einbildungskraft — und so setzt es dem Streben ein ebenso starkes Widerstreben entgegen, das jenem das Gleichgewicht hält. Dadurch wird also das Streben des Ich ganz in sich selbst zurückgetrieben, es ist in diesem besonderen Sinne rein subjektiv.

In dieses dunkle und dumpfe Triebleben fällt das erste, zunächst noch schwache, Licht des Bewußtseins, wenn das Ich nicht nur getrieben und zurückgetrieben wird, sondern so auch sich findet oder sich fühlt. Empfindung oder Eindruck hieß die erste Erhebung des Ich über das bewußtlose Vorstellen, Gefühl heißt seine erste Erhebung über das bewußtlose Streben, über die Triebe und Instinkte. Der Dualismus der letzteren reflektiert sich natürlich auch im Gefühl: das Ich fühlt sich positiv getrieben, d. h. es fühlt sich regsam, kräftig, aus eigenem Vermögen tätig; und es fühlt sich negativ getrieben, d. h. gehemmt, begrenzt, zurückgetrieben. Und diese Gegensätzlichkeit ist die Signatur aller Gefühle: auf der einen Seite also das Gefühl des Zwanges, der Ohnmacht, des Nichtkönnens, auf der anderen Seite das des eigenen Vermögens, der Kraft, also Kraftgefühl, mit Recht auch Lebensgefühl genannt, denn es ist eigentlich das, was das Prinzip alles Lebens (noch nicht des bewußten Lebens) ausmacht, was es scheidet vom Nicht-Leben und dem Tode.

Alsbald aber sucht nun, auf einer höheren Stufe, das Streben vom Zwange des Objektiven, der im bloßen Gefühl immer überstark wirksam ist, sich weiter zu befreien, so seinem Ziele sich mehr zu nähern. Dieses Ziel aber ist — es selbst, alles Streben also Streben zum Ich, aller Trieb ebenso Trieb zum Ich, alles Weiterstreben demnach von der Tendenz erfüllt, mehr Ich zu sein, mehr Tätigkeit vom Objekt ins Ich zurückzunehmen, mehr Fürsichsein und darum mehr Freiheit zu gewinnen. Dieses „mehr Fürsichsein" aber gewinnt das Ich, wie wir wissen, durch die Reflexion, indem es auf sich, seine Begrenzung, die jedesmalige Stufe seines Bewußtseins, reflektiert. Also ist der weitere Fortschritt des Strebens ein Streben nach Reflexion, der Trieb wird so zum Reflexionstrieb, oder, was ja dasselbe bedeutet, zum Vorstellungstrieb und — in seiner Weiterentwickelung — zum Erkenntnistrieb. Das erste Morgenrot der Freiheit erscheint also, wenn das Licht der Intelligenz aufgeht; nur infolge des Strebens, aus den engen Schranken des bloßen dumpfen Trieblebens und der Gefühle herauszukommen, geschieht es, daß das Ich zur Reflexion übergeht; nur um frei zu werden, um gewissermaßen die drückende Last des Objektiven von sich abzuschütteln, geschieht es, daß das Ich dieses Objektive, im Bewußtsein fortschreitend, von sich loslöst, es „vorstellt", d. i. vor sich hinstellt, sich — in immer größerer Distanz — gegenüberstellt. So wird hier besonders deutlich, daß es der Trieb, das Streben ist, aus dem die Erkenntnis hervorgeht, nicht umgekehrt, wie die naturphilosophische Anschauung meint. Sie geht nicht nur aus dem Streben hervor, sondern wird auch durch dieses allein unterhalten, fortentwickelt und gesteigert. Es ist der Drang nach Erkenntnis, der erst die Einsicht erzeugt, es ist ebenso die Steigerung des auf die Erkenntnis gerichteten Triebes, wodurch auch eine Erhöhung, Erweiterung und Vertiefung der wirklichen Einsicht bedingt ist. Wenn also Spinoza urteilt: wie der Verstand, so der Wille, so urteilt Fichte auch hier umgekehrt: wie der Wille, so der Verstand.

Wie weit nun aber auch das Vorstellen sich erstrecken, wie

sehr auch die Erkenntnis sich steigern mag, so bleibt doch das Ich immer noch an das Objektive gebunden, von ihm begrenzt, ja von ihm beherrscht. Denn für alles Vorstellen und Erkennen ist eben dies charakteristisch, daß dabei das Ich bestimmt wird durch das Nicht-Ich (Objektive) — daher greift dann schließlich das rastlose Streben des Ich notwendig über jedes Erkennen hinaus, um nicht mehr bestimmt zu *werden*, sondern selbst zu *bestimmen*, nicht mehr passiv das Objektive aufzunehmen, sondern aktiv es zu gestalten, nicht mehr das Objektive zu reproduzieren (im Bilde, in der Vorstellung, im Begriff usw.), sondern es zu *produzieren*, es hervorzubringen. So wächst der Reflexions-(Vorstellungs-, Erkenntnis-)Trieb über sich hinaus und wird zum *Produktionstrieb*, das Vorstellen und Erkennen drängt, aus sich selbst heraus, weiter zum Gestalten, zum Handeln, zur *Tat*.

Zunächst ist freilich auch dieser Produktionstrieb, der Drang zum freien Handeln, noch ganz eingeschränkt durch das Objektive, von ihm begrenzt, gehemmt und, wie beim Trieb schlechthin, in sich selbst zurückgetrieben. Die „Welt" lastet zunächst noch mit ungeheurer Schwere auf dem Triebe des Ich zur Tat; dieser Wucht des Widerstrebens gegenüber, welche die Welt ihm entgegengesetzt, ist und fühlt sich das Ich fast erdrückt, ohnmächtig — so ist der Produktionstrieb zunächst noch ein Streben ohne Wirkung, ein Wollen, das zugleich ein Bewußtsein des Nicht-Könnens einschließt, ein Streben, das sofort vom Widerstreben gehemmt und in sich zurückgetrieben ist, ein Drang nach Freiheit, dem der harte Zwang der Notwendigkeit unmittelbar sich verbindet, ein Drang nach Tun, dem untrennbar das Leiden gesellt ist — kurzum, der Produktionstrieb ist im Anfangsstadium der Entwickelung nichts als ein *Sehnen*, eine Sehnsucht, in welchem Worte eben alle jene charakteristischen Merkmale zusammengefaßt sind. „Nur wer die Sehnsucht kennt, weiß, was ich leide," klagt Mignon in Goethes „Wilhelm Meister", und sie spricht damit doch nur eine Tautologie aus, da das Leiden, das Gefühl des Zwanges, des Nicht-Könnens, darum oft auch des Unbehagens und der Leere (Streben und Widerstreben

heben sich oft nahezu auf und ergeben so fast Null), im Sehnen untrennbar mit dem positiven Drange zur Tat, zum Handeln und Gestalten verknüpft ist.

Aus diesem Stadium des bloßen Sehnens tritt das Streben des Ich aber alsbald heraus, und es befreit sich schon in einigem Grade von der drückenden Macht des Objektiven, dadurch daß es sich bewußt wird: ist auch das eigene Tun ohnmächtig gegenüber dem Objektiven, so ist es doch nur ohnmächtig gegenüber der Substanz desselben, gegenüber dem Stoff, der seine eigentliche „Realität" ausmacht, oder wenigstens auszumachen scheint. An diesen Stoff des Objektiven ist und fühlt sich das Ich also in seinem Streben und Tun gebunden, und insofern beschränkt — aber es ist nicht gebunden an dessen Modifikationen, an die Accidenzen der Substanz, die Eigenschaften und Formen der Dinge; diese Modifikationen kann es verändern, umformen, und, wie der Name es schon ausdrückt, wieder modifizieren, an ihnen also kann es seine produktive Kraft zur Geltung bringen, sie kann es bilden und nachbilden. So wird auf dieser höheren Stufe der Produktionstrieb zum Bestimmungstrieb und Bildungstrieb, zum Trieb, die Dinge irgendwie zu verändern, etwas mit ihnen zu machen, etwas als Ding zu bilden oder nachzubilden.

In diesem Bildungstriebe kommt das Ich schon in hohem Maße zu sich selbst, wird es, wie wir zu sagen pflegen, seiner selbst schon bedeutsam inne. Daher ja auch die wichtige Rolle, welche dieser Bildungstrieb, gleichviel auf welche Objekte er sich richtet, für die geistige Entwickelung des Kindes besitzt: das Kind will die Dinge, auch das Spielzeug, irgendwie verändern, gestalten, sei es auch nutzlos — nicht um der Dinge willen, sondern um seiner selbst willen. — Und doch ist in diesem Bildungstriebe das Streben immer noch unfrei, begrenzt und gehemmt durch das Objektive; es ist um so unfreier, je mehr es sich ausschließlich auf ganz bestimmte Objekte richtet, durch die es dann natürlich auch aufs stärkste gebunden ist. Daher entsteht dann das weitergehende Streben, zunächst wenigstens von solchem bestimmten Objekte sich

loszureißen, überhaupt den Bildungsdrang möglichst wenig nach einer Richtung zu fixieren, sondern ihn bald da, bald dort die Objekte ergreifen zu lassen, um sie in ihren Modifikationen zu verändern. In dem Maße, als das geschieht, somit das Ich dazu übergeht, gewissermaßen frei über der bunten Vielheit der Objekte zu schweben, wird es auch in weit höherem Grade als vorher seiner selbst inne, erlebt und fühlt sich selbst, ja genießt sich selbst. Diesen entwickelten, über sich selbst hinausgreifenden Bildungstrieb nennt Fichte den „Trieb nach Wechsel": er ist also ein Trieb zum Wechsel der Objekte, damit aber auch zum Wechsel der entsprechenden Gefühle.

Wenn das Ich von dem Triebe nach Wechsel beherrscht wird, so bewegt es sich beständig hin und her zwischen zwei Polen, zwei Gefühlen, deren jedes einen Gesamtzustand des Ich bezeichnet: Bedürfnis und Befriedigung. Denn in der Richtung des Bildungstriebes auf das eine bestimmte Objekt findet das Ich sich begrenzt, gehemmt, gebunden durch den Stoff dieses Objektes; es sehnt sich also nach einem andern Objekte, hat Bedürfnis nach einem andern Objekte, an dem es seinen Bildungstrieb von neuem erproben könnte, und ist von diesem Sehnen, diesem Bedürfnis so lange erfüllt, bis es Befriedigung findet — um dann alsbald von dieser Befriedigung erneut zum Sehnen und zum Bedürfnis überzugehen u. s. f. So entsteht allmählich ein Sehnen nach einem solchen Bilden, oder, allgemein, nach einem solchen Tun, dessen Befriedigung nicht mehr den Keim eines neuen Bedürfens und Sehnens in sich birgt, sondern das durch sich selbst befriedigt, in dem die Sehnsucht zur Ruhe kommt. Ein Tun dieser Art kann aber nur ein solches sein, das gänzlich unabhängig ist vom Objekte, das überhaupt nicht mehr auf irgend ein Objekt hinzielt — denn eben aus der Gebundenheit und der Begrenzung durch das Objekt geht ja immer wieder das neue Sehnen und Bedürfen hervor. Es wäre das also ein Trieb, ein Tun, ein Streben, das, weil es sich auf nichts außerhalb seiner selbst (auf kein Objekt) bezieht, nur um seiner selbst willen da ist, das keinen anderen Zweck hat als sich selbst, also ein in sich be-

friedigter absoluter Trieb, ein Streben um des Strebens willen, ein Trieb um des Triebes willen — es ist ebendasselbe, was wir als sittlichen Trieb bezeichnen. Hier trifft Fichtes Lehre aufs genaueste mit der Kantischen zusammen. Denn auch Kant hatte das Sittliche erkannt als ein Streben und Handeln, das nicht auf ein Objekt hinzielt, sondern um seiner selbst willen da ist, das keinerlei Zwecke verfolgt, sondern für sich selbst Zweck ist. „Drückt man es", sagt Fichte, „als Gesetz aus, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin!"

Mit dem sittlichen Triebe hat nun das (praktische) Ich seine höchste Stufe erreicht, alle weitere Entwickelung ist also nur noch Entfaltung des sittlichen Lebens. Es hat seine höchste Stufe erreicht: denn nun hat es, nach langem Ringen mit dem Objektiven, den Sieg errungen, indem es frei wurde, frei von aller Objektivität, und eben damit zurückkehrend — zu sich selbst. Eben dies ist ja aber für das Ich das Ziel alles Strebens, fortschreitend zu werden, was es ist: reines Ich, reines Selbstbewußtsein, Fürsichsein, Freiheit.

* * *

Sind dies nun aber die Grundlagen alles Seins, die Prinzipien alles Wirklichen — was ist dann die Natur, was ist die Welt? Wie habe ich den Zusammenhang alles Objektiven näher zu begreifen?

In der Beantwortung dieser Frage tritt der Unterschied, ja der Gegensatz, Kants und Fichtes auf schärfste zutage. Der erstere hatte dualistisch die Welt des Objektiven der der reinen Subjektivität oder des Ich gegenübergestellt: dort das Reich der Natur, hier das der Sittlichkeit, im ersteren die Notwendigkeit, die Kausalität, im letzteren die Freiheit herrschend, jenes das Reich der reinen Erfahrung, dieses das Reich der reinen Idealität u. s. f. Für Fichte ist das Festhalten eines solchen Dualismus unmöglich. Denn alles Sein ist nur für das Ich, alles, also auch die Welt des Ob-

jektiven, die Natur im engeren Sinne, hat darum sein Sein, sein Wesen und seine Wirklichkeit nur durch diese Beziehung auf das Ich. Und da nun das Ich für uns nur erkennbar-wirklich wird im Menschen (empirisches Ich), so heißt dies auch ebensoviel als: alles Sein, darum auch alle (außermenschliche) Natur, ist nur für den Menschen, und in eben dieser Beziehung besteht ihr ganzes Sein, ihr Wesen und ihre „Wirklichkeit". Oder negativ ausgedrückt: für Fichte ist es eine unmögliche, eine unvollziehbare Vorstellung, ein Sein, also auch eine Natur, zu denken, die an sich, unabhängig vom Ich, etwas bedeute. „Es gibt", sagt er, „kein bloßes reines Sein für mich, das mich nichts anginge, und welches ich anschaute, lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist."

Diese Einsicht, daß alles Sein nur für das Ich ist, ergibt sich schon, wenn man nur das theoretische Ich im Auge hat. Denn sind nicht die Dinge, die Naturerscheinungen lediglich dadurch wirklich, daß wir sie empfinden, anschauen, denken u. s. f.? Sind nicht alle Naturgesetze dem reinen Subjekt, dem Ich entsprungen, von ihm der Natur auferlegt, so daß, wie auch Kant es aussprach, der Mensch, schon als theoretisches Ich, recht eigentlich der Schöpfer der Natur genannt zu werden verdient? Nun ist aber alle Erkenntnis, alle theoretische Vorstellung und Einsicht, wie sich schon gezeigt hat, nur eine Stufe im Entwickelungsgange des praktischen Ich — also ist erst recht alles Seiende, auch die Natur, nur für dieses praktische Ich, seinem Tun und Streben dienend und untergeordnet. Und da nun dieses Streben seine höchste Stufe im Sittlichen erreicht, so ist schließlich alles Sein nur für das sittliche Streben da, ist die gesamte Wirklichkeit, die Natur, diesem einen Zweck, dem einzigen Selbstzweck, den es gibt, als bloßes Mittel untergeordnet, und somit „die Welt nichts anderes als das versinnlichte Material meiner Pflicht". Denn „es ist überall nur eine Beziehung auf mich möglich, und alle anderen sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung sittlich zu handeln. Meine Welt ist — Objekt und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts anderes; eine

andere Welt, oder andere Eigenschaften einer Welt, gibt es für mich nicht; mein gesamtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu fassen. Alles, was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz und Realität mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es — und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich an Organ."

Indem so alles Sein nur durch und für das Ich, zuhöchst für das praktische Ich, ist, so löst sich alle Erkenntnis, auch alle Welt- und Naturerkenntnis, auf in Ethik, das Weltproblem wird identisch mit dem Problem des Menschen, dem Menschen als reinem Subjekt oder Ich. Daher konnte Fichte die zusammenfassendste Darstellung seiner Lehre, auch der Metaphysik der Natur, soweit er ihr einiges Interesse zuwandte, in einer Schrift geben, welche den Titel führt: „Die Bestimmung des Menschen." — —

Wenn man nun in diesem Sinne hinblickt auf den Zusammenhang des Seins, so gibt es nichts, dem der Mensch nicht gleichsam seinen Stempel aufdrückte, nichts, das nicht irgendwie bestimmt wäre durch seinen höchsten Zweck: die fortschreitende Annäherung an die Idee des absoluten Ich, der reinen Vernunft, des bloßen Fürsichseins, der vollkommenen Freiheit. Es gibt also gar kein Sein, denn als bloße Vorstufe des Fürsichseins, nichts anscheinend Vernunftloses und Vernunftwidriges, denn als werdende Vernunft, keine bloße Tatsache der Erfahrung, die nicht bestimmt wäre durch die Idee, keine bloße Kausalverknüpfung, die nicht eingeordnet und untergeordnet wäre einer Zweckverknüpfung, keine Notwendigkeit und keinen noch so harten Zwang der Natur, der nicht auf Freiheit hinzielte.

Prüft man nun unter solchem Gesichtspunkte den Zusammenhang der Dinge, und geht dabei aus von dem, was vom Ich gleichsam am weitesten entfernt ist, was dem Fürsichsein, dem reinen Selbstbewußtsein, der Freiheit am meisten widerstrebend und entgegengesetzt erscheint, nämlich dem rein materiellen Dasein, den kosmischen Zusammenhängen, der Einheit der (außermenschlichen) Natur, so erscheint es im ersten Augenblick unmöglich, hier den Gesichtspunkt

der Zweckbetrachtung, des Bestimmtseins durch den Menschen, durch das Ich und die Freiheit, anwenden zu wollen. Noch Kant hatte in diesem Sinne „den bestirnten Himmel über mir“ und „das moralische Gesetz in mir“ schroff entgegengesetzt, und die „Welten über Welten“ des kosmischen Zusammenhanges ganz abgetrennt von der Welt der reinen Subjektivität und Innerlichkeit. Für Fichte ist dieser Dualismus undenkbar. Daher sind für ihn selbst die Welten über Welten des kosmischen Systems, sind auch die Sonnen und Planeten in ihrem Sein und Wesen nur bestimmt und bestimmbar durch die Bestimmung des Menschen, ist alle Natur untergeordnet dem Ich, eingeordnet der Menschenwelt, sowie alle Vielheit des Daseins überhaupt nur eine Vielheit von Tönen in dem gewaltigen Chorgesang der Freiheit, der alles Wirkliche durchrauscht. „Die Philosophie“, sagt Fichte in seiner schönen Rede „Über die Würde des Menschen“, „lehrt uns, alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die tote, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmäßigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins unendliche Verschiedenen — jedem seinen Platz an, daß keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen und werden nur ein organisierter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da, von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, daß das Gesetz, das er sich und ihr gibt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, daß von ihm aus ins Unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; daß mit der fortrückenden Kultur des Menschen zugleich die Kultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den

Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen."

„Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloß als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-tätiges Vermögen denken!"

„Er legt nicht nur die notwendige Ordnung in die Dinge; er gibt ihnen auch diejenige, die er sich willkürlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das Vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schießt das, was vorher kalt und tot war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschießen, sobald er ihr anders gebieten wird. — Um ihn herum veredeln sich die Tiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten."

„Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schließt sich auf jeder menschliche Geist und jedes menschliche Herz. Um den höheren Menschen herum schließen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem

Mittelpunkte am meisten nähert, der die größere Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind ein Verstand und ein Wille und stehen da als Mitarbeiter an dem großen einzig möglichen Plane der Menschheit. Der höhere Mensch reißt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reißt mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus."

So kommt ein einheitlicher Sinn, kommt eine Ordnung und Harmonie in die Welt, in die Gesamtheit alles Seins, sei es die Natur oder die Menschenwelt. Es ist ein und dieselbe, vom Ich ausgehende, Ordnung, welche die Planeten um die Sonne, und welche die Menschen um den höheren Menschen kreisen läßt, der ihnen den Weg zu neuen Zielen weist. Und weil so ein höchster Zweck — Sittlichkeit und Freiheit — allem gesetzt ist, so geht auch ein kontinuierlicher Strom der Entwickelung durch alles hindurch. Im eigentlichsten Sinne wirklich, d. h. wirksam lebendig, wäre dann nur, sei es in der Natur, sei es in der Menschenwelt, was in diesem einheitlich-lebendigen Strome der Entwickelung sich fortbewegt und fortstrebt; vergänglich und dem Tode geweiht nur, was sich aus seinem belebenden Umkreise entfernt. Die Wahrheit alles Seins ist also das Werden, die Signatur aller Wirklichkeit, und erst recht alles Lebens, ist Fortentwickelung, rastlose Tätigkeit, unaufhörliches Streben und Getriebenwerden zu immer höheren Zielen, bis zum letzten und höchsten, das nie ganz erreicht wird: absolutes Ich, reines Fürsichsein, vollkommene Freiheit.

Im Lichte dieser Betrachtung verschwindet alles Chaotische, das als solches der oberflächlichen Beurteilung sich zeigt, und selbst die dunkelsten Erscheinungen, die wildesten zerstörenden Ausbrüche der Natur und die schlimmsten Wirrnisse des menschlichen Daseins, sie erhalten hier Sinn und Bedeutung als notwendige Glieder einer großen Ordnung und als Mitträger des einen großen Stromes der Entwickelung, der auf die Vollendung der Freiheit gerichtet

ist. Ja, gerade je mehr die dunkelsten Gewalten in Natur und Menschenwelt hervorbrechen, um den Strom der Entwickelung zu hemmen, desto sicherer wird er eben dadurch fortgeleitet, desto siegesgewisser kann der denkende Geist von der Gegenwart aus die bessere Zukunft erwarten. In diesem Sinne ist jede Gegenwart, welch hohe Stufe der Entwickelung sie auch darstellen mag, immer nur der Meilenzeiger einer besseren und schöneren Zukunft. „In dem Gegenwärtigen kann mein Gemüt nicht Platz fassen, noch einen Augenblick ruhen; unwiderstehlich wird es von ihm zurückgestoßen; nach dem Künftigen und Besseren strömt unaufhaltsam hin mein ganzes Leben." Und wie weit auch unsere Zeit, auch das vielgerühmte gegenwärtige Zeitalter, von der Bestimmung des Menschen, seiner sittlichen Bestimmung, entfernt ist, und darum hinausweist auf eine entfernte bessere, schönere Zukunft, das hat Fichte mit erstaunlichem visionärem Vermögen und mit gewaltiger sittlich-prophetischer Kraft geschildert: „Noch erringet mit Mühe unser Geschlecht seinen Unterhalt und seine Fortdauer von der widerstrebenden Natur. Noch ist die größere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harte Arbeit gebeugt, um sich und der kleinen Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen; sind unsterbliche Geister genötigt, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch ereignet es sich oft, daß, wenn nun der Arbeiter vollendet hat, und für seine Mühe sich seine und seiner Mühe Fortdauer verspricht, eine feindselige Witterung in einem Augenblicke zerstört, was er Jahre lang langsam und wohlbedächtig vorbereitete, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet, dem Hunger und dem Elende preisgibt; noch immer oft genug, daß Wasserfluten, Sturmwinde, Vulkane ganze Länder verheeren, und Werke, die das Gepräge eines vernünftigen Geistes tragen, mit ihren Werkmeistern zugleich dem wilden Chaos des Todes und der Zerstörung vermischen. Noch raffen Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab, Männer in der Blüte ihrer Kräfte und Kinder, deren Dasein ohne Frucht und Folge vorübergeht;

noch ziehen Seuchen durch blühende Staaten, lassen die wenigen, die ihnen entgehen, verwaist und, des gewohnten Beistandes ihrer Genossen beraubt, einsam dastehen und tun alles, was an ihnen ist, um das Land der Wildnis zurückzugeben, welches der Fleiß der Menschen sich schon zum Eigentum errungen hatte. — So ist es: so kann es nicht immerdar bleiben sollen. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren sein im Fortgang der Zeiten. Die Opfer, welche die unregelmäßige Gewalttätigkeit der Natur von der Vernunft zieht, müssen jene Gewalttätigkeit wenigstens ermüden, ausfüllen und versöhnen. Die Kraft, welche außer der Regel geschadet hat, kann es auf diese Weise nicht mehr sollen, sie kann nicht bestimmt sein, sich zu erneuern, sie muß durch einen Ausbruch von nun an auf ewig verbraucht sein. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menschliche Macht in Nichts verschwindet, jene verwüstenden Orkane, jene Erdbeben, jene Vulkane können nichts anderes sein, denn das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang, zu welchem sie ihrem eigenen Triebe zuwider gezwungen wird — nichts, denn die letzten erschütternden Striche der sich erst vollendenden Ausbildung unseres Erdballs. Jener Widerstand muß allmählich schwächer, und endlich erschöpft werden, da in dem gesetzmäßigen Gange nichts liegen kann, das seine Kraft erneuere; jene Ausbildung muß endlich vollendet und das uns bestimmte Wohnhaus fertig werden. Die Natur muß allmählich in die Lage eintreten, daß sich auf ihren gleichmäßigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältnis mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen — mit der menschlichen. — Inwiefern dieses Verhältnis schon ist, und die zweckmäßige Ausbildung der Natur schon festen Fuß gewonnen hat, soll das Menschenwerk selbst, durch sein bloßes Dasein, und durch seine, von der Absicht seines Werkmeisters unabhängigen, Wirkungen wiederum in die Natur eingreifen, und ein neues belebendes Prinzip in ihr dar-

stellen. Angebaute Länder sollen den trägen und feindseligen Dunstkreis der ewigen Wälder, der Wüsteneien, der Sümpfe, beleben und mildern; geordneter und mannigfaltiger Anbau soll rund um sich her neuen Lebens- und Befruchtungstrieb in die Lüfte verbreiten, und die Sonne soll ihre belebendsten Strahlen in diejenige Atmosphäre ausströmen, in welcher ein gesundes, arbeitsames und kunstreiches Volk atmet. — Im Andrange der Not zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwickelungen berechnen lernen; soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und tätige eng sich anschmiegen und auf dem Fuße ihr folgen. Und jede Erkenntnis, welche die Vernunft der Natur abgerungen, soll aufbehalten werden im Laufe der Zeiten und Grundlage neuer Erkenntnis werden für den gemeinsamen Verstand unseres Geschlechts. So soll uns die Natur immer durchschaubarer und durchsichtiger werden bis in ihr geheimstes Innere, und die durchleuchtete und durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe dieselbe beherrschen, und die einmal gemachte Eroberung friedlich behaupten. Es soll allmählich keines größeren Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwickelung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu sein; — denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt."

„Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserem Geschlechte verursacht; des Menschen grausamster Feind ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich in der Wüste, und werden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung gab und das Gesetz. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere friedlich Wald und Feld; sie erblicken einander,

und der Anblick von ihresgleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ozean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen unwirtbaren Fläche Menschen zu suchen; sie finden sie, und trotzen der Wut der Elemente, um mit eigener Hand sie zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetz vereinigt zu sein scheinen, ist es großenteils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht — ... So scheinen alle guten Vorsätze unter den Menschen in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseins hinter sich lassen; indessen alles so gut oder so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird."

„Ewig fortgehen wird? Nimmermehr; wenn nicht das ganze menschliche Dasein ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Jene wilden Stämme können nicht immer wild bleiben sollen .... jene Wilden sind bestimmt, die Stammväter kräftiger, gebildeter und würdiger Generationen zu sein ... auf demselben Wege, auf dem die ehemaligen Wilden nunmehr zur Kultur gelangt sind, werden allmählich auch die gegenwärtigen sie erhalten. Sie werden allerdings durch dieselben Gefahren und Verderbnisse der ersten bloß sinnlichen Kultur hindurchgehen, von welchen gegenwärtig die gebildeten Völker gedrückt sind; aber sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem großen Ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten derselben Anteil zu nehmen." —

„Es ist die Bestimmung unseres Geschlechtes, sich zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Die Natur, und selbst die Leidenschaften und Laster der Menschen haben von Anfang an gegen dieses Ziel hingetrieben. ... Bis dieses erreicht, bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball verteilt, und unser Ge-

schlecht der uneingeschränktesten Mitteilung mit sich selbst fähig ist, muß eine Nation die andere, ein Weltteil den anderen auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessen willen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht sein wird, nachdem alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich allen bekannt und mitgeteilt werden wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand und Rückgang, mit gemeinschaftlicher Kraft, und mit *einem* Schritte die Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt."

Ebenso nun wie sich derart die Menschenwelt allmählich zusammenschließen muß zu einer großen *inneren* Einheit der Bildung und Gesittung, muß sie, im engsten Zusammenhang damit, sich auch allmählich konsolidieren zu einer *äußeren* Einheit innerlich freier und einträchtig verbundener *Staaten*. Auch der Staat hat ja zunächst eine bloße Naturseite, ist oder kann zuvörderst sein ein bloß Objektives, ein reines Gegebensein in dem Sinne, daß das Bewußtsein noch sehr gering, die Menschen also hauptsächlich nur durch Triebe und Instinkte, vernunftlos und zufällig, verbunden sind. Von dieser untersten Stufe aus entwickeln sich alle Staaten fortschreitend in der Richtung des Ich, des Selbstbewußtseins, der Sittlichkeit und Freiheit. Zunächst steigt jeder einzelne Staat für sich langsam zur Höhe seines sittlichen Zweckes empor. Und auch hier sind es gerade die scheinbar stärksten Hemmungen und Einwirkungen des Bösen, die um so sicherer den Sieg des sittlichen Prinzips und der Freiheit vorbereiten. „Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ohngefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält, nachdem sie nur eine Zeitlang ruhig bestanden haben, der gegen die noch neue Unterdrückung gereizte Widerstand erschlafft ist, und die Gärung der verschiedenen Kräfte sich gesetzt hat — der Mißbrauch durch seine Fortdauer und durch die allgemeine Duldung eine Art von fester Form, und die herrschenden Stände, im unbestrittenen Genusse ihrer errungenen

Vorrechte, haben nichts mehr zu tun, als dieselben zu erweitern, und auch der Erweiterung dieselbe feste Form zu geben. Durch ihre Unersättlichkeit getrieben, werden sie dieselben von Geschlecht zu Geschlecht erweitern und nimmer sagen: hier ist's genug; bis endlich die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat und völlig unerträglich geworden ist und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Mut nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger irgendeinen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, allen gleich zu sein und zu bleiben. Um vor gegenseitiger Gewalttätigkeit untereinander selbst und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden sie alle untereinander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen . . ." Weiter ist nun „durch die Errichtung dieses einigen wahren Staates, diese feste Begründung des innerlichen Friedens, zugleich der auswärtige Krieg, wenigstens mit wahren Staaten, seiner Möglichkeit nach abgeschnitten. Schon um seines eigenen Vorteils willen, schon um in seinem eigenen Bürger keinen Gedanken an Unrecht, Raub und Gewalttätigkeit aufkommen, und ihm keine Nützlichkeit des Gewinnes übrig zu lassen, außer durch Fleiß und Arbeitsamkeit in der vom Gesetz angewiesenen Sphäre, muß jeder Staat die Verletzung eines Bürgers des benachbarten Staates ebenso streng verbieten, so sorgfältig verhindern, so genau ersetzen lassen, und so hart bestrafen, als ob sie an dem eigenen Mitbürger ausgeübt wäre. . . . Und hierdurch ist dann die Möglichkeit jeder gerechten Klage eines Staates gegen den anderen, und jeder Fall der Notwehr unter den Völkern aufgehoben. . . . Nicht von Staaten ihresgleichen könnten diese Staaten Krieg zu befürchten haben; lediglich von Wilden und Barbaren, die die Ungeschicklichkeit, durch Arbeit sich zu bereichern, zum Raube reizte, oder von Sklavenvölkern, die durch ihre Herren auf einen Raub ausgetrieben würden, von welchem sie selbst nie etwas genießen werden. . . . So erfolgt notwendig aus der Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern, und aus der Befestigung des Friedens zwischen den Einzelnen, Rechtlichkeit im äußeren Verhältnisse der Völker gegeneinander, und all-

gemeiner Friede der Staaten. . . . In diesem einzig wahren Staate wird überhaupt alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten sein, und es wird dem Menschen so nahe gelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten. . . . In einer bürgerlichen Verfassung, wie sie sein soll, wie sie durch die Vernunft gefordert wird, wie der Denker leicht sie beschreibt, ohnerachtet er bis jetzt sie nirgends findet, und wie sie sich unter dem ersten Volke, das sich wahrhaftig befreit, notwendig bilden wird — in einer solchen Verfassung zeigt das Böse keine Vorteile, sondern vielmehr die sichersten Nachteile, und durch die bloße Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt." Auf diese Weise wird aber endlich überhaupt „der Widerstreit des Bösen gegen das Gute aufgehoben, denn es kann kein Böses mehr aufkommen. Der Streit der Guten untereinander, selbst über das Gute, verschwindet, nun es ihnen erleichtert ist, das Gute wahrhaft um sein selbst, nicht um ihrer selbst willen, als der Urheber davon, zu lieben; nun es ihnen nur noch darum zu tun sein kann, daß es geschehe, daß die Wahrheit gefunden, daß die nützliche Tat ausgeführt werde, nicht aber, durch wen es geschehe. Hier ist jeder immer in Bereitschaft, seine Kraft an die Kraft des anderen anzuschließen, und sie der des anderen unterzuordnen; wer nach dem Urteile aller das Beste am besten ausführen wird, den werden alle unterstützen und des Gelingens mit gleicher Freude genießen." „Dieses ist der Zweck unseres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt." Und darum — „muß jener Zweck erreicht werden sollen. O, er ist erreichbar im Leben und durch das Leben, denn die Vernunft gebietet mir zu leben; er ist erreichbar, denn — ich bin." — —

Was so von der Welt im Großen, der Natur und der Menschheit, gilt, das gilt endlich auch von der Welt im Kleinen, dem individuellen Menschendasein. Auch hier, beim einzelnen Menschen, gibt es auf der einen Seite eine „Natur", ein bloßes Gegebensein,

eine Fülle des Objektiven, und auf der anderen ein, im engeren, spezifischen Sinne so zu nennendes, „Menschliches", nämlich das Ich, das reine Selbstbewußtsein, und alles was damit unmittelbar verknüpft erscheint.

Auch hier freilich ist dieser vermeintliche Gegensatz in Wahrheit keiner, sondern auch die „Natur" des einzelnen Menschen seinem Bewußtsein nur vermöge der Einbildungskraft entgegengesetzt. Gleichwohl kann man, mit diesem Vorbehalte, sagen: das individuelle Menschenleben bewegt sich zwischen den beiden Polen Objektivität und Subjektivität, Gegebensein und Tätigkeit, Sein und Bewußtsein, Natur und Freiheit, Trieb (Instinkt), Leben und Sittlichkeit, Naturtrieb und sittlichem Trieb; und alle Erscheinungen, die das individuelle Menschendasein umfaßt, sind nichts als Modifikationen dieses polaren Gegensatzes.

Aber hier, wie überall, ist die Natur der Sittlichkeit, der Naturtrieb dem sittlichen Trieb ganz und gar untergeordnet, beide verhalten sich nur wie Mittel und Zweck. Ist die Welt im Großen, die ganze Natur, nichts anderes als „das versinnlichte Material meiner Pflicht", der Stoff für den sittlichen Willen der Menschheit, so ist erst recht das individuelle Naturdasein des einzelnen Menschen nichts als ein solches Material des sittlichen Strebens, und der Naturtrieb nur das engere Werkzeug, das diesem Streben dienen soll. Eben darin besteht demnach alles sittliche Leben, welches zugleich das spezifisch menschliche Leben ist, eben dies also ist die Bestimmung des Menschen: daß das Naturdasein und der Naturtrieb immer mehr, immer stärker, entschiedener und umfassender dem sittlichen Trieb dienstbar gemacht werde, und daß der letztere immer mehr, immer entschiedener und beharrlicher, immer deutlicher und bewußter auf dieses Ziel sich richte.

Man kann diese Bestimmung des Menschen, die sittliche Forderung, den kategorischen Imperativ im Sinne Fichtes, ebenso wie den Gegensatz von Naturtrieb und sittlichem Trieb, auf den er sich gründet, noch durch eine Reihe weiterer Bestimmungen umschreiben und verdeutlichen, obwohl sie doch alle ein und dasselbe ausdrücken.

In der Richtung des Naturdaseins und Naturtriebs herrscht das Gesetz der Kausalität, das Grundgesetz der Natur, demzufolge die Notwendigkeit — auf der Seite des sittlichen Triebes dagegen die Spontaneität, die Unbedingtheit, die Freiheit; der Naturtrieb ist Trieb zum Objekt, der sittliche Trieb Trieb zur reinen Subjektivität oder dem Ich, zur Freiheit vom Objekte; jener ist Trieb zum Beharren, dieser zum Tätigsein, ersterer Trieb zum bloßen Sein, letzterer zum Fürsichsein, der eine Trieb zum Zweck, der andere Trieb zum Zwecklosen (nur kausal Bedingten) u. s. f. Daher kann man den kategorischen Imperativ auch so aussprechen: entwickele dich in der Richtung der Spontaneität, der Unbedingtheit, der Freiheit, so daß du immer weniger der Kausalität, dem Zwange und der Notwendigkeit der Natur unterworfen seiest; verliere dich nicht an die Dinge, sei noch weniger ihnen untertan, auch nicht anderen Menschen, sondern nur dir selbst; dulde nichts Beharrendes, nichts Träges, sondern setze alledem Tätigkeit entgegen; dulde nichts Zweckloses, sondern suche alles einzuordnen in einen Zusammenhang des Vernünftig-Zweckvollen u. s. f. Je mehr in solcher Art der Naturtrieb dem sittlichen Triebe untergeordnet, je mehr der letztere also gewissermaßen positiv herausgearbeitet wird, desto mehr erfüllt der Mensch seine Bestimmung, desto mehr Mensch ist er, in desto höherem Grade besitzt er als Mensch Realität, Wirklichkeit — wie es dies Wort schon ausdrückt, da er eben in höherem Grade wirkt, tätig ist, entsprechend dem Wesen des Ich.

Nichts wäre nun freilich verkehrter, als diese sittliche Grundforderung dahin mißzuverstehen, daß man den Naturtrieb, wie es von den Asketen angestrebt wird, abtöten, vernichten solle. Diese Forderung ist schon deshalb das direkte Widerspiel alles Sittlichen, weil sie dem Wesen des Ich widerspricht. Denn das Ich ist ja gebrochen, theoretisch in Ich und Nicht-Ich, praktisch in Streben und Widerstreben (Gegenstreben), sittlichen Trieb und Naturtrieb — würde also das Gegenstreben des sittlichen Strebens, würde der Naturtrieb aufgehoben, so wäre damit auch das Ich, also auch alle Realität aufgehoben, es würde also, sofern das überhaupt möglich wäre, dem

sittlichen Streben, Formen und Bilden das Material (das Naturdasein) genommen, in dem es sich betätigen kann, und es gäbe dann ebensowenig ein sittliches Streben mehr, als ein künstlerisches Formen möglich ist ohne einen Stoff, der sich ihm darbietet. Nicht also um Abtötung des Natürlichen, um Kreuzigung des Fleisches handelt es sich beim Sittlichen, sondern um *Unterordnung* des Natürlichen unter die sittlichen Zwecke; und *Befreiung* von der *Herrschaft* des Naturtriebes bedeutet nicht im mindesten dessen *Vernichtung*. So können und sollen wir unsere natürlichen Bedürfnisse, die Befriedigung von Hunger und Durst u. s. f., nicht abtöten, wohl aber auf Grund freier Willensbestimmung so weit einschränken, begrenzen, bestimmen, als es erforderlich ist, damit sie unseren sittlichen Zwecken dienen, oder sie doch nicht hindern; und dann können und werden wir uns schließlich auch ganz über sie erheben, wenn und so oft dabei ein rein sittlicher Zweck in Frage kommt. Das wilde Tier z. B., das von Hunger gepeinigt ist, stürzt sich auf ein anderes, ebenfalls hungerndes Tier, um ihm die Nahrung zu entreißen — der Mensch, in ähnlichem Falle, von demselben Hunger gepeinigt, vermag es, sich über den heftigsten Nahrungstrieb zu erheben, und das letzte Stück Brot einem anderen hungernden Menschen zu reichen. In vielen anderen Fällen aber bedeutet „Erhebung über die natürlichen Triebe" nur, daß man, soweit der sittliche Zweck es erfordert, sich durch Reflexion über sie zu erheben, die *Aufmerksamkeit* durch freien Willensentschluß davon abzulenken, ihnen nicht nachzuhängen, sich von ihrer *Herrschaft* zu befreien sucht. Bei allem sittlichen Streben handelt es sich ja, sowohl im Ganzen des Strebens wie bei jeder einzelnen Handlung, immer nur darum, daß die *Richtung* auf den sittlichen Zweck, auf die Freiheit, das reine Fürsichsein eingeschlagen wird.

Es gibt einen untrüglichen Kompaß des Innenlebens, der es jedem Menschen ermöglicht, diese Richtung auf den positiven Pol, auf die Sittlichkeit und Freiheit, nicht zu verfehlen: *das Gewissen*. Es ist nichts anderes als das *unmittelbare Bewußtsein* dessen, wozu wir bestimmt sind. Während wir theoretisch

nur mittelbar, nur auf dem Umwege vermittelnder Argumentationen und Schlüsse, das Wesen des absoluten Ich, der Sittlichkeit und Freiheit uns nahe zu bringen vermögen, so können wir auf praktischem Felde dessen unmittelbar, wie mit einem Schlage, inne werden: eben durch das Gewissen. Weil das Gewissen also auf das Höchste, das Absolute selbst, geht, darum ist es auch unter allem Gewissen das Gewisseste, wie es schon der deutsche Name deutlich zum Ausdruck bringt. „Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt, gleichsam das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit." Daher wird der Wert alles menschlichen Strebens, ebenso jeder einzelnen Handlung, ja jeder leisesten Regung des Gedankens, die eine Handlung einleitet, durch das Gewissen aufs genaueste bestimmt: liegt das Streben und Handeln in der Richtung des absoluten Ich, der Sittlichkeit und Freiheit, so ist das Gewissen ruhig, im anderen Falle unruhig, heftig bewegt, wie eine stark schwankende Magnetnadel, und umso heftiger, je weiter das Tun von der sittlichen Richtung abliegt. Die Ruhe des Gewissens ist also das Bewußtsein der Harmonie, die Unruhe das der Disharmonie des empirischen und des absoluten Ich. Darum ist die sittliche Forderung auch einfach auszudrücken mit dem Imperativ: handle nach deinem Gewissen! Und da die Gewißheit des Gewissens von jedem einzelnen Menschen nur selbst erworben werden kann, so folgt unmittelbar, daß ein Handeln unter dem bestimmenden Einfluß anderer Menschen sittlich zum mindesten bedeutungslos ist, oder das Sittliche direkt verfehlt, daß alles Handeln auf Autorität hin kein sittliches Handeln ist. Selbst zu prüfen und zu urteilen, ist also eine unnachläßliche Bedingung aller Sittlichkeit; daher es fast eine Tautologie ist, wenn Fichte sagt: „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos." Denn „das Gefühl der Gewißheit entsteht aus dem Zusammentreffen eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Triebe; es ist sonach ausschließende Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, daß von dem Subjekte selbst wirklich geurteilt werde. Also findet Gewißheit und Überzeugung

von fremden Urteilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autoritäten leiten lassen. Es wäre ein klarer offener Widerspruch — Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch tue." — —

Überall da nun, wo das Gewissen sich regt und im Innern des Menschen seine richtende Gewalt ausübt, ist der sittliche Trieb bereits zur Herrschaft gelangt, wie oft diese Herrschaft auch im einzelnen Falle vom Naturtriebe heftig bestritten werden mag. Bis diese Herrschaft aber erreicht, bis sie gesichert ist, mußte in der Entwickelung jener ganze Weg durchmessen werden, der vom bloßen Naturdasein zum sittlichen Leben hinführt. Dieser Weg ist natürlich, ebenso wie der Entwickelungsgang des Ich überhaupt, durch zahlreiche Stufen bezeichnet — aber man kann dennoch auch hier gewisse charakteristische Epochen in der Entwickelung zum sittlichen Bewußtsein unterscheiden, gewisse typische Vorstufen des Sittlichen, die ebensoviele typische Erscheinungsformen des individuellen Menschendaseins sind.

Die erste, primitive Vorstufe dieser Art ist da vorhanden, wo der Mensch noch in keiner Weise aus den Schranken der bloßen Sinnlichkeit herausgetreten, wo er noch Tier ist. Ganz gefesselt an das Objekt, das zum Zielpunkte seiner Begierde wird, erscheint ihm auch das eigene Ich lediglich als ein objektiv Gegebenes, Vorgefundenes. Die Naturmacht herrscht hier noch mit absoluter Allgewalt, daher bestimmt auch lediglich das Kausalgesetz alles individuelle Tun; alles Handeln geschieht rein triebartig, noch von keinem Selbstbewußtsein erleuchtet, von keiner Reflexion eingeschränkt und begrenzt; und kein Strahl der Freiheit erscheint am Horizonte des Bewußtseins. Auf dieser untersten Stufe ist freilich von Sittlichkeit noch gar keine Rede — aber auch nicht vom Gegenteil, vom Unsittlichen und Bösen; sie ist der Anfangspunkt oder Nullpunkt des sittlichen Bewußtseins, in dem, da noch nichts sittlich unterschieden wird, auch noch kein Gegensatz von Gut und Böse Platz greifen kann. Einen Menschen, der auf dieser untersten Stufe steht, wird man daher vernünftigerweise für seine Handlungen auch nicht verantwort-

lich machen, man wird ihm nicht zürnen, sich nicht an ihm rächen, ihn nicht bestrafen wollen, so wenig einem das gegenüber leblosen Naturerscheinungen in den Sinn kommt. Man kann dem Menschen als Tier, der rein triebartig handelt, ebensowenig zürnen, als etwa der Flamme, die, vom Winde getrieben, unser Haus verzehrt — denn beide können, dem Kausalgesetz zufolge, nicht anders handeln, wie sie handeln; wohl aber zürnt man mit gutem Grunde dem Brandstifter, der das Feuer angelegt, — denn er hätte, im Bewußtsein der Freiheit, auch anders handeln können. „Wäre man nicht ein Tor, sich über ihn zu erzürnen, wenn man nicht voraussetzt, daß derselbe auch anders hätte handeln können, und daß er anders hätte handeln sollen?"

Die erste Erhebung über diese unterste Stufe des individuellen Lebens, über die bloße Tierheit, findet da statt, wo der Mensch zwar auch noch dem Naturtriebe folgt, aber, wie man richtig sagt, nicht „blind", sondern schon sehend, d. h. mit Bewußtsein urteilend, prüfend, erwägend und wählend. Aber dieses Urteilen und Wählen erfolgt hier noch nicht um eines sittlichen Zweckes, sondern um des Naturtriebes selbst willen: der Mensch folgt hier nur deshalb nicht den Lockungen der einen Begierde, weil er aus Erfahrung weiß, daß dies ihm Schaden bringt, oder weil die Befriedigung dieser Begierde der Erfüllung anderer, die in der Zukunft liegen, im Wege steht; er folgt also, ganz allgemein gesagt, nur deshalb nicht dem einen oder anderen Triebe, weil er dahin strebt, den ganzen individuellen Naturtrieb zu befriedigen, die ganze Naturbestimmung zu erfüllen; er wählt unter den Genüssen, weil er so in höherem und höchstem Sinne zu genießen hofft — kurz, er erstrebt sein empirisches Wohl, das, was wir Glück und Glückseligkeit nennen. So ist der Mensch, dessen Streben zuletzt auf nichts, als auf sein individuelles Wohl, auf Glückseligkeit, hinzielt, zwar formell frei — denn er ist frei von den einzelnen Objekten, unter denen er ja wählt; aber materiell ist er noch ganz unfrei — denn er ist ja noch ganz an das Objektive überhaupt gefesselt, ganz in die Welt des Objektiven, in die Natur und ihre

Kausalverknüpfung, verstrickt. Darum handelt der Mensch auch auf dieser Stufe noch tierisch — aber als verständiges Tier.

Aus den Schranken der Tierheit, auch denen des glückverlangenden „verständigen Tieres", tritt der Mensch erst dann heraus, wenn er sich zum Bewußtsein seiner unbedingten Selbständigkeit und Freiheit, seiner vollen Unabhängigkeit von allem Objektiven, erhebt, und nun von dem Streben erfüllt ist, diese Unabhängigkeit und Freiheit so viel als möglich zu erringen, zu sichern und zu behaupten. Allein es fragt sich hierbei, ob man die Freiheit des absoluten, des reinen Ich, oder nur die des empirischen Ich im Auge hat. Nur im ersteren Falle kann vom sittlichen Streben die Rede sein, im letzteren Falle haben wir es auch wieder nur mit einer, allerdings letzten, Vorstufe des Sittlichen zu tun, welche Fichte als die des autokratischen Freiheitstriebes oder des herrischen Handelns bezeichnet. Es ist im Grunde nicht Freiheit, sondern Willkür, welche hier erstrebt wird: der Mensch auf dieser Entwickelungsstufe will und erstrebt „die unbeschränkte und gesetzlose Oberherrschaft über alles außer sich", sowohl über die Naturdinge wie über die Menschen; aber er will dies alles nicht um der Idee des absoluten Ich, der reinen Vernunft, der Sittlichkeit und Freiheit willen, sondern nur, um sich, d. h. sein individuelles, empirisches Ich, in seiner Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Willkür, recht zu genießen. Um dieses Selbstgenusses willen sucht er einzugreifen in den Lauf der Geschehnisse, sucht Dinge und Menschen sich gefügig zu machen, strebt er darnach, zu ordnen, zu regeln und umzugestalten, vor allem zu herrschen und zu unterdrücken. Und um dieses Selbstgenusses willen ist er dann auch bereit, auf den rein sinnlichen Genuß, und auf das, was man in diesem Sinne das Glück nennt, in weitgehendstem Maße zu verzichten. — Vergleicht man diese Stufe mit der vorangehenden, mit dem Trachten des bloß verständigen Tieres nach Genuß und Glück, so springt ihre Überlegenheit über die letztere in die Augen. Ja, dieser unbeschränkte autokratische Freiheitstrieb hat oftmals etwas Erhabenes, wie bei manchen Heroen der Weltgeschichte, die ihrem Willen und

ihrer Herrschaft alles zu unterwerfen suchten. Und doch ist diese Entwickelungsstufe noch weit entfernt vom Sittlichen. In solchem autokratischen Freiheitsdrange und in der Fähigkeit, seinen individuellen Zwecken Genuß und Glück zu opfern, tritt vielleicht schon „das Genie der Tugend" hervor — aber noch in keiner Weise die Tugend selbst. Man darf sich in diesem Urteil von der moralischen Wertlosigkeit des autokratischen Freiheitsdranges auch nicht irre machen lassen durch die Züge von Großmut, von Aufopferungsfähigkeit, von Selbstverleugnung, deren der Mensch auf dieser Stufe fähig ist. Denn diese Selbstverleugnung ist nur Schein, ist nur eines unter vielen Mitteln des Selbstgenusses. Man erkennt dies deutlich daran, daß der Mensch des autokratischen Freiheitsdranges in jedem Falle sich selbst genießt, daß er immer sein eigener Held ist und jedes Tun, das der anderen wie das eigene, zum Spiegel seiner Eigenliebe und seiner eigenen Wertschätzung zu benützen weiß: denn vermag er seinen Willen durchzusetzen, so haben die anderen nur ihre Schuldigkeit getan, scheitert er aber, so erscheint er sich selbst als einer der erhabenen Wohltäter der Menschheit, als ein verkanntes Genie, das unter dem Undank der Welt leidet; werden Opfer von anderen verlangt, so ist dies recht und billig, bringt er selbst Opfer, so hat er weit über das Maß seiner Schuldigkeit hinaus edel und uneigennützig gehandelt, weit mehr als verdienstlich usw. „Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Äußerungen dieser Sinnesart", sagt Fichte, „sind folgende: man will allerdings guten Willen haben und will, daß alle anderen außer uns alles von unserem guten Willen abhängen lassen; aber von Pflicht und Schuldigkeit und Gesetz will man schlechterdings nichts hören. Man will großmütig sein und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respekt und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirischer Wille, der wieder nur von unserem Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz sein für die ganze vernunftlose und freie Natur außer uns. ... Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisieren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns tun, ist absolute

Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber tun und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie tun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserem Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unseres guten und gegründeten Rechtes. Verleugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüssiges Verdienst."

So ist der autokratische Freiheitsdrang eben noch nicht moralisch, sondern nur eine Vorstufe der Sittlichkeit, und auch der weltgeschichtliche Heros, der von diesem autokratischen Freiheitsdrange erfüllt ist, verfehlt genau insoweit die Bestimmung des Menschen, die im Sittlichen liegt.*) Hier erst, in der klarbewußten Hin-

*) Ungefähr ein Jahrzehnt, nachdem Fichte in seiner Sittenlehre so den autokratischen Freiheitswillen ganz allgemein und theoretisch charakterisiert hatte, beschäftigte er sich nachhaltig mit einem der größten Vertreter desselben unter den Heroen der Weltgeschichte: mit Napoleon Bonaparte. Und Fichte hat den Charakter Napoleons damals ganz im Einklang mit jenen theoretischen ethischen Untersuchungen zu analysieren versucht: „Seine Denkart ist mit Erhabenheit verbunden, weil sie kühn ist und den Genuß verschmäht; darum verführt sie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüter. . . . In der Klarheit und Festigkeit beruht seine Stärke. In der Klarheit: alle unbenutzte Kraft ist sein, alle in der Welt gezeigte Schwäche muß werden seine Stärke. Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa — lauschend auf alle falschen Maßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zunutze zu machen. In der Festigkeit: die anderen wollen auch wohl herrschen, aber sie wollen noch so vieles andere nebenbei, und das erste nur, wenn sie es neben diesem haben können; sie wollen ihr Leben, ihre Gesundheit, ihren Herrscherplatz nicht aufopfern; sie wollen bei Ehren bleiben, sie wollen wohl gar geliebt sein. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an: sein Leben und alle Bequemlichkeiten desselben setzt er daran, der Hitze, dem Froste, dem Hunger, dem Kugelregen setzt er sich aus, das hat er gezeigt. . . . Mit diesen Bestandteilen der Menschengröße, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohltäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts in seinen Geist gefallen wäre. Eine solche fiel niemals in ihn, und so wurde er denn ein Beispiel für alle Zeiten,

wendung zum Sittlichen, in dem Wollen und Streben nach der Richtung sittlicher Freiheit, hier erst erreicht der einzelne die höchste Stufe individuellen Daseins, hier erst ist er ganz Mensch, er kann und darf es sein. Im Gegensatz zu dem vom bloßen Naturtriebe beherrschten Menschen, und ebenso im Gegensatz zu dem, der bloß Genuß und Glück sucht, ist der sittlich strebende Mensch nicht mehr gefesselt an die Objekte, er ist losgelöst von der Welt des Objektiven — aber, im Gegensatze zu dem vom autokratischen Freiheitsdrange beherrschten Menschen, ist er auch losgelöst *von sich selbst*, von seinem eigenen empirischen Ich, das ja schließlich auch der Welt des Objektiven als Glied angehört. Indem die Reflexion ihn zur höchsten Stufe des Bewußtseins, dem reinen Selbstbewußtsein, emporgehoben hat, und indem er nun, gewissermaßen frei, ebensowohl über sich selbst wie über den Dingen schwebt, so ist es ein über-individuelles, über-persönliches Etwas, das ihn, sein Handeln und Streben, leitet, etwas, das eben darum, wegen dieses über-individuellen Charakters, auch wie eine von außen kommende Nötigung sich kundgibt: als unbedingte Verpflichtung, als sittliche *Pflicht*, d. h. als das Be-

---

was jene beiden Bestandteile rein für sich und ohne irgendeine Anschauung des Geistigen geben können."

Diese heroische Form des absoluten Herrscherwillens, des autokratischen Freiheitsdranges, erschien damals, so wie noch heute, sehr vielen als die schlechthin höchste Erscheinungsform des individuellen Menschendaseins — für Fichte war sie nichts als die untergeordnete, niedrigere *Vorstufe* des sittlichen Lebens. Eben darum konnte Napoleon auch nur durch dieses Höhere besiegt werden: dadurch, daß man der Kraft und Energie des absoluten Herrscherwillens die Kraft und Energie der sittlichen Freiheit, dem autokratischen den sittlichen Heroismus entgegenstellte, wie ihn Fichte selbst in seiner Persönlichkeit verkörperte und in anderen zu erwecken suchte. Wir würden heute sagen: der Meister des *politischen Realismus* konnte nur besiegt werden durch die heroische Kraft des begeisterten *politischen Idealismus*. In dieser Art hat auch Fichte den Gegensatz klar erkannt und bezeichnet: „So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die (sittliche) Freiheit."

wußtsein eines Sollens, das weit erhaben ist über alles individuelle Wollen und Sichregen, ebenso weit erhaben darüber, wie das absolute über das empirische Ich, die Freiheit über bloße Willkür, die reine Vernunft über den am Endlichen und Begrenzten haftenden Verstand, das reine Selbstbewußtsein über jeden (empirischen) Seelenzustand. Erst auf dieser höchsten Stufe des individuellen menschlichen Daseins kommt nun auch das ganz zur Entfaltung, wird erst das zur deutlichsten Wahrheit, was das Ich seinem ganzen Wesen nach ist: reine Tätigkeit, stetiges, rastloses Streben. Denn die reine Subjektivität, das absolute Ich, das reine Fürsichsein usw. ist ja niemals, als gegebene Tatsache, als ruhendes Objekt, sondern dies alles soll erreicht werden; nur als Ideal, als Idee, die dem Streben voranschwebt, ist es uns gegeben, oder genauer: aufgegeben. Freiheit ist also nie, als ein ruhender, sicherer Zustand, sondern sie wird nur, als ein sich Entwickelndes, oder, wie Goethe sagt:

Frei sein ist nichts — frei werden ist der Himmel.

Darum gibt es da, wo die Stufe des sittlichen Strebens bereits erreicht ist, im Grunde nur eine Art des Bösen, d. i. der Abwendung vom Sittlichen: die Trägheit, die Willensfaulheit. Eben dieselbe Neigung zum Beharren also (vis inertiae), die im Reiche der Natur die Grundbedingung alles Seins, ist im Reiche der Sittlichkeit die Grundbedingung des Nichtseins, der Vernichtung und Zerstörung, sie ist die Wurzel alles Übels, die Urschuld, das radikal Böse, wie Kant sich ausgedrückt hat. Wer aus Trägheit aufhört, sittlich zu streben, der ist damit schon der Unsittlichkeit verfallen, wer seine Freiheit auch nur einen Augenblick als Zustand festzuhalten und zu genießen wünscht, der ist in demselben Augenblick schon unfrei geworden:

Wie ich beharre, bin ich Knecht.

Darum verschwistern sich mit der Trägheit überall sogleich die aus ihr unmittelbar sich ergebenden beiden anderen Grundlaster des Menschen, die Feigheit und die Falschheit: wenn ein Mensch aus Trägheit seine (innere) Freiheit eingebüßt hat, so verfällt er alsbald nur allzuleicht der Gewalt eines fremden Willens, und wird ihm,

feige, immer mehr untertan; doch in der Erinnerung an die frühere Freiheit erträgt er diese Unterdrückung nur schwer, in ihm gärt der Haß gegen den Unterdrücker, den er aber aus Feigheit verstecken, hinter dem Scheine der Unterwürfigkeit täuschend und lügnerisch verbergen muß: so entsteht notgedrungen die Falschheit, denn „nur der Feige ist falsch". Aus diesen drei Grundlastern kann man alle anderen leicht ableiten, und so entspringt das ganze große Heer der moralischen Übel zuletzt aus jener einen Quelle, der Trägheit, dem Verleugnen dessen, was das Wesen des reinen Ich, der reinen Subjektivität ausmacht: reine Tätigkeit und unendliches Streben zu sein. So ist Fichtes Ethik ganz erfüllt von jenem Geiste, der in den Worten des Goethe'schen Faust sich ausspricht:

Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan! . . .
Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!

Und auch in Fichtes Lehre vom Menschen erklingt, als letzte und höchste Verheißung, das Wort, mit dem der Chor der Engel Fausten nach seiner irdischen Pilgerfahrt emporgeleitet:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

* * *

Alle Sittlichkeit ist also für Fichte (ganz ebenso wie für Kant) eine endlose, nie völlig zu lösende Aufgabe. Sie ist deshalb nie vollkommen lösbar, weil das Ich, wie weit es auch die Schranken des Objektiven überwinden mag, immer doch mit diesem Objektiven behaftet, an es, also auch an seine Schranken, gebunden, darum immer begrenzt, individuell, empirisch bleibt. Wäre das Ich jemals vermögend, das Streben zu vollenden, so wäre es nicht mehr beschränkt und begrenzt, sondern unendlich, nicht mehr empirisch, sondern absolut. Sonach aber bleibt nun noch ein letztes Problem übrig

— man könnte es das der Individuation nennen — nämlich die Frage nach dem Verhältnis des empirischen (individuellen) zum absoluten Ich. Wenn der sittliche Endzweck dem Menschen auferlegt und aufgenötigt ist, als Pflicht — wie verhält er sich dann zum letzten Ursprung dieser Nötigung, zur letzten Quelle, aus der alle Pflicht und Sittlichkeit entspringt, nämlich dem absoluten Ich? Allem sittlichen Handeln schwebt ja die Idee des absoluten Ich als Leitstern voran — in welchem Verhältnis aber steht nun der sittlich Handelnde zum absoluten Ich selbst, wovon doch jene Idee nur gleichsam der Widerschein ist? Und kann es überhaupt hier irgendwelche Beziehungen geben? — Diese Fragen führen in das Gebiet der Religion. Auch Fichtes Religionslehre ist natürlich, wie die Kantische, ganz eingeschlossen in die Grenzen der Ethik, aber, mehr als bei Kant, ist die Religionslehre bei Fichte die Spitze der Ethik und gewissermaßen die krönende Kuppel seines Gedankenbaues überhaupt.

Bestimmt man nun also das Wesen der Religion im Fichte'schen Sinne vorläufig dahin, daß sie die Art und Weise ist, wie der einzelne Mensch (das empirische Ich) zum absoluten Ich sich in unmittelbare Beziehung setzt — so wird man natürlich auch hier, wie beim theoretischen und praktischen Ich, gewisse Haupt-Stufen in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins unterscheiden können. Denn das Ich ist ja niemals, sondern es wird, mag es sich nun erkennend, praktisch-tätig, oder endlich religiös verhalten.

Es ist nun zunächst ohne weiteres einleuchtend, daß die untersten Entwickelungsstufen des praktischen Ich, die dem sittlichen Bewußtsein vorausgehen, auch dem religiösen Bewußtsein vorausliegen, also für die Religion noch keinerlei Möglichkeit bieten. Denn der sinnliche, der am Objekt haftende und in die Welt des Objektiven noch ganz verstrickte Mensch weiß noch nichts vom Ich — wie also könnte er etwas vom absoluten Ich wissen; ihm ist noch nicht die Idee des absoluten Ich aufgegangen, wie also könnte er zu diesem selbst eine unmittelbare Beziehung, d. h. wie könnte er Religion haben?

Alle Möglichkeit religiösen Bewußtseins beginnt also erst

mit dem sittlichen Bewußtsein, und Sittlichkeit ist die unumgängliche Voraussetzung für alle Religion. Das ist für Fichte ebenso selbstverständlich wie für Kant. Wie aber verhalten sich nun beide, Sittlichkeit und Religion? Man kann diese Frage auf eine andere Formel bringen, die dem gewöhnlichen religiösen Bewußtsein geläufiger ist. Die sittlichen Gebote, so heißt es in der Regel, sind Gebote *Gottes*, und eben *weil* sie dies sind, sind sie für den Menschen verbindlich, erst die religiöse Sanktion also macht die sittlichen Gebote geltend und wirksam, nur aus der Religion also kann Sittlichkeit wirklich entspringen.

Es versteht sich von selbst, daß diese vulgäre Anschauung der Lehre Fichtes ebenso schroff entgegengesetzt ist wie der Kantischen. Die religiöse Sanktion der sittlichen Forderungen — als Gebote Gottes — ist so wenig unentbehrlich, daß die Sittlichkeit in vielen Fällen grade *durch* die religiöse Sanktion gefälscht und unmöglich gemacht wird. Das ist vor allem überall da der Fall, wo Gott nichts ist als die höchste *Autorität*, der wir folgen, — denn, wie wir schon sahen, der auf Autorität hin Handelnde handelt nie sittlich, sondern immer gewissenlos; oder wo Gott nichts ist als der höchste Wille, dem wir *unterwürfig* sind und sein wollen — denn der knechtische Sinn, der sich darin ausspricht, ist das direkte Widerspiel der sittlichen Freiheit.

Wenn dagegen diese und andere dem Sittlichen gefährliche Nebenbedeutungen von der Vorstellung „Gott" ferngehalten werden, wenn Gott nur als der moralische Welturheber gedacht wird, dann kann es in vielen Fällen *nützlich*, förderlich für die Moralität sein, auf ihn die sittlichen Gebote zurückzuführen, und durch seinen Willen deren Verbindlichkeit zu begründen. Es wird namentlich da förderlich sein, wo das sitttliche Bewußtsein noch wenig entwickelt ist, sich in sich selbst, im eigenen Bewußtsein, noch nicht sicher fühlt, der bloßen Vernunft, aus der alle Sittlichkeit entspringt, noch nicht recht traut. Die religiöse Sanktion der Moral *kann* alsdann einen propädeutischen Wert haben, als pädagogisches Hilfsmittel, zur Bestärkung im Sittlichen — aber für den, der sich

hierin schon hinreichend befestigt hat, ist dieses pädagogische Hilfsmittel natürlich ganz entbehrlich, irgendwelche Nötigung zum Glauben an Gott, also zur Religion in diesem Sinne, gibt es für den Menschen nicht, weder eine Nötigung aus der Vernunft überhaupt, noch insbesondere eine praktisch-sittliche Nötigung. „Die Idee von Gott," sagt Fichte, „als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung des unserigen, auf Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinne unsere Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich bloß auf seine anerkannte Übereinstimmung mit diesem Gesetz, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst, gründet; aber sie kann unsere Achtung für die Entscheidungen desselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muß, dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiederum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen." „Die praktische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken, sondern bloß eine Erlaubnis; und sollten wir a posteriori finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anraten, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie sein. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt."

Diese Anschauungsweise, für welche Gott der sittliche Gesetzgeber, der Urheber der Moralgebote ist, kann also im günstigsten Falle nichts anderes sein, als der primitive Anfang der Religion. Gott wird hier von der Vernunft und Moral, von der Welt überhaupt, dualistisch abgetrennt, das Göttliche noch jenseits der Vernunft und Moral gesucht, daher auch fast immer als ein besonderes „Wesen" hingestellt und als solches anthropomorphisiert.

Aber wenn die Worte „Gott“ und das „Göttliche“ überhaupt einen Sinn haben sollen, wenn ich mit ihnen eben das Höchste alles Daseins bezeichnen will — und warum sollte mir dies nicht freistehen? — so kann ich im selben Augenblicke von eben diesem Höchsten des Daseins das Göttliche nicht wieder abtrennen und ihm gegenüberstellen wollen! Über diese unvollkommene dualistische Anschauungsweise hinweg erhebt sich denn nun auch das höher entwickelte Bewußtsein erst zur wahren Religion, indem es erkennt: Gott ist nicht der Urheber der Moral, sondern Gott und Moral, Gott und die sittliche Weltordnung, sind identisch, sind eins und dasselbe. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und, vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund, noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn.“

Aus der Sittlichkeit entspringt also wahre Religion nur so, daß sich mit der vernunftgemäßen *Erkenntnis* des Sittlichen der *Glaube* an das Sittliche, an die Allmacht des Sittlichen, oder der Glaube an Gott, als an die sittliche Weltordnung, verknüpft.

Was ist Glaube? Es ist das nicht mittelbare, nicht auf logischem Wege, durch Schlüsse, oder durch Anschauung vermittelte, sondern *unmittelbare* Fürwahrhalten. So hatten schon Jacobi und Hamann den Glauben über alle Erkenntnis erhoben; und ganz in demselben Sinne faßt ihn auch Fichte: nur die untergeordneten, sekundären, ableitbaren Wahrheiten — eben darum, *weil* sie ableitbar sind — gründen sich auf Erkenntnis, alle höchste Wahrheit aber auf den Glauben. Jede *Realität* vor allem kann nicht demonstriert, nicht bewiesen, sondern muß geglaubt werden. Das gilt schon von der Welt des Objektiven: wir können die Dinge wohl erkennend verknüpfen, aber von der Realität der Dinge

gibt es keine Erkenntnis, sondern an sie findet nur ein Glaube statt. Und so können wir uns auch in der Sphäre des praktischen Ich, der sittlichen Welt, wohl erkennend orientieren, wir können die einzelnen Handlungen und Motive, die verschiedenen Richtungen des Strebens erkennend verknüpfen — aber die Realität des Sittlichen selbst kann nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden, und jede sittliche Handlung geht zuletzt zurück auf diesen Glauben an die Sittlichkeit, den sittlichen Endzweck, die Freiheit.

Dieser moralische Glaube nun wird zum religiösen Glauben, die Sittlichkeit damit selbst zur Religion, wenn das sittliche Bewußtsein der individuellen Schranke entrückt und zum Universellen erhoben wird, wenn also der Glaube an die eigene moralische Bestimmung sich erweitert zum Glauben an die moralische Bestimmung alles Seienden, an die moralische Weltordnung, oder an Gott. Und so gefaßt, liegt die Religion ganz in der Richtung des moralischen Strebens und findet zu ihr eine moralische Verpflichtung statt. Ist es doch schon die Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit des bloß moralischen Glaubens, wie des darauf gegründeten sittlichen Strebens, die von selbst zum religiösen Glauben hinführt. Alles sittliche Streben, auch das beste und höchste, bleibt ja in die bunte Mannigfaltigkeit der Welt des Objektiven verstrickt, ist somit hineingezogen in das Endliche und Begrenzte, ist darum selbst immerfort begrenzt und mangelhaft, unsicher und schwankend, unaufhörlich umlauert von Irrtum und Zweifel. Auch vor das redlichste Wollen treten immer wieder die bangen Fragen: erkenne ich auch sicher den Weg des Guten? Ist mein Wollen von allen Schlacken befreit, nur auf das sittliche Ziel gerichtet? Und wenn dies immerhin der Fall sein sollte — kann ich auch nur im geringsten auf den Erfolg meines Handelns rechnen, wird nicht jedes Wollen, sobald es die Sphäre des bloßen Willens verläßt und als Tat in die Welt hinaustritt, ganz erdrückt von deren Macht, von dem Unverstand und dem Widerstreben der Menschen, von der Unerbittlichkeit der Naturgesetze? Und selbst, wenn mein sittliches Streben, ja selbst, wenn das der ganzen Menschenwelt den höchsten sittlichen Zielen

stetig nachzugehen vermöchte — wo ist in dieser endlosen Reihe des Strebens ein letztes Ziel, an dem mein Denken und mein Wollen befriedigt still zu stehen vermöchte?

Allen diesen Nöten und Zweifeln werde ich entrückt durch die Erhebung vom moralischen zum religiösen Glauben, indem ich dessen inne werde, daß nicht die sinnlich-sichtbare Welt, die Welt der begrenzten Erscheinungen und Objekte, sondern die unsichtbare geistig-moralische Welt die höhere Wahrheit und Wirklichkeit besitzt, daß darum nicht die Tat das Entscheidende ist, die begrenzte Folgen hat in der sinnlichen Welt, sondern die tief verborgene Absicht, der bloße Wille, der ewige Folgen hat in der geistigen Welt, in jener ewigen moralischen Ordnung (Gott), der er selbst ja als ein Glied angehört. Denn „alle Individuen sind in der einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen". „Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und bloß der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüts vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft, so wie in der irdischen Welt die Tat, eine gewisse Bewegung der Materie, erstes Glied einer materiellen Kette wird, die das ganze System der Materie durchfließet. ... Dieser Wille ist schon an und für sich selbst Bestandteil der übersinnlichen Welt; so wie ich ihn durch irgendeinen Entschluß bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt, und meine Wirksamkeit fließet fort über das Ganze und bringt Neues, ewig Dauerndes hervor, das da nun ist und nicht mehr gemacht zu werden braucht. ... Nicht also erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das was sie Himmel

nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf."

Das Gesetz aber dieses Himmels, dieser unsichtbaren Welt, ist nicht verschieden von dem Gesetz und Wesen meiner selbst; es ist eben dasselbe, was auch ich bin, nämlich Wille — nur kein begrenzter, schwankender Wille, sondern „ein Wille, der rein und bloß als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich Tat ist und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbsttätig zu sein, dargestellt ist; ... ein Wille, in welchem der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat. ... Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. ... Dieser Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meinesgleichen und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns und allen. Das ist das große Geheimnis der unsichtbaren Welt und ihr Grundgesetz, insofern sie Welt oder System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander. ... So stehe ich mit dem Einen, das da ist, in Verbindung, und nehme teil an seinem Sein. ... Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auferlegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden, sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandteil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir leben."

Erst im Lichte dieses religiösen Bewußtseins wird es nun auch ganz deutlich, welche unvergleichliche Bedeutung, welche unvergleichliche Würde jede menschliche Individualität besitzt, welche Erhabenheit jedem Menschen als Menschen — und das ist er nur

als Ich, oder vermöge seiner Sittlichkeit — zukommt: weil er eben, teilhabend am ewigen, göttlichen Leben, über die sinnliche Welt und ihre Vergänglichkeit, wie es das Wort schon ausdrückt, „erhoben" ist. Der Mensch „ist seinem Dasein nach schlechthin unabhängig von allem, was außer ihm ist, er ist schlechthin durch sich selbst. . . . Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird noch sein, und er wird sein, weil er es wollen wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft." „Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: ich bin ewig und trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und ihr Wasser und du Erde und du Himmel vermischt euch in wildem Tumulte, und ihr Elemente alle schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben. Denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie." — Jeder Mensch, als Mensch, nimmt teil an dieser Erhabenheit und Würde, denn jeder kann wenigstens durch den Willen, der Teil hat am göttlichen Sein, über alles Irdische sich erheben; er kann es auch im niedrigsten Zustande; „schon in der Hütte von Leimen" vermag er es, „in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreißt — und dann wieder freiwillig, zur Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in ihn zurückkehrt. . . . Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuch der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er wirkt fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloß eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die Farben seiner Pläne, und die äußeren Gestalten derselben

können ihm verschwinden; sein Plan bleibt derselbe. ... Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: ich bin Mensch. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät? Das ist jeder, der mir sagen kann: ich bin." — Vermöge dieser Würde und Erhabenheit, die mit allem Menschentum als solchem untrennbar verknüpft ist, sind darum auch alle Menschen, als Menschen, vollkommen gleich und solidarisch verbunden. „Wo du auch wohnest, du, der du Menschenantlitz trägst; — ob du, auch noch so nahe grenzend mit dem Tiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, daß sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiß auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehst; denn es ist eine Stufe derselben, und es gibt auf dieser Leiter keinen Sprung; und du wirst einst gewiß — und dauere es Millionen und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiß auf der Stufe stehen, auf der ich jetzt stehe: und du wirst einst gewiß auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hineingerissen werden und mich in den deinigen mit hineinreißen; auch dich werde ich einst als Mitarbeiter an meinem großen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiß in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?"

So ist die allgemeine Menschenliebe unmittelbar verknüpft mit dem religiösen Glauben. Vielmehr sie ist eins mit diesem religiösen Glauben, ist nur eine andere Ausdrucksform für seinen Inhalt. — —

Es könnte scheinen, als ob dies nun die letzte und höchste Entwickelungsstufe des religiösen Bewußtseins wäre. Und doch ist dies nicht der Fall. Denn auch im religiösen Glauben ist immer noch Individuation, darum Verendlichung und Begrenzung, darum Mangel und Unvollkommenheit. Gott und Mensch, der allgemeine und der besondere Wille, sind hier noch getrennt, der Mensch ist hier zwar vom Göttlichen, als vom Wahren, durchdrungen, er glaubt an das Göttliche — aber noch steht er ihm nur gegenüber, gibt es eine Schranke zwischen beiden. Diese Schranke aber durchbrechend, erhebt sich das religiöse Bewußtsein schließlich auch über den religiösen Glauben und wird zum religiösen Schauen, indem der Mensch ganz in Gott „versinkt", und eben damit als Individuum, als empirisches Ich, gleichsam erlischt.

Hier, in diesem völligen Einswerden des empirischen mit dem absoluten Ich, oder dem Absoluten schlechtweg, liegt das höchste und letzte Ziel alles Strebens, und darum auch der letzte Sinn, wie die höchste Wahrheit und Wirklichkeit, alles Seins. Wir können ebendasselbe auch dadurch ausdrücken, daß wir sagen: der letzte Sinn, und darum auch die höchste Wahrheit, alles Seins und Lebens ist die Liebe. Denn was bedeutet diese anders, als, aus der Entzweiung zu immer innigerer, und zuletzt zu absoluter, Einheit zu gelangen? So aber zeigt sie sich nicht nur im Verhältnis der Geschlechter, sondern in jeder Art und auf allen Stufen des Lebens. Erkenntnis — was ist sie anders, als das stete Verlangen und Streben des Ich, seine Selbstentzweiung, den Widerstreit von Subjekt und Objekt, aufzuheben, mit dem Objekt so vollkommen als möglich eins zu werden? Und praktisches Streben und Tun jeder Art, vor allem sittliches Streben — ist es nicht ganz erfüllt von dem steten Sehnen und Verlangen des Ich, aus dem steten Gegensatze des eigenen Strebens und des fremden Widerstrebens zu möglichst vollkommener Einheit zu gelangen, zur Einheit erst mit den einzelnen widerstrebenden Dingen, dann mit der Natur im ganzen, mit einzelnen Menschen, schließlich mit der ganzen Menschheit? Und an diese Liebe zur Menschheit schließt sich nun also die religiöse Liebe,

das Streben zur Einheit mit dem Göttlichen, als höchste Steigerung, als Vollendung aller Liebe. So ist die ganze stufenweise Entwickelung des Ich eben auch ein fortschreitender Entwickelungsgang der Liebe. Sie hat drei Hauptstufen: die Liebe zur Erkenntnis oder zur Wahrheit, die tätige Liebe zum Guten und die Menschenliebe, endlich die Liebe zu Gott und dem Göttlichen. Daher Fichtes schönes Wort: „Was du liebst, das lebst du! Die Liebe ist dein Leben und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens."

Alles wahrhafte Leben also ist Liebe — Liebe aber ist Seligkeit. Auch die Seligkeit ist daher nicht irgendwo in einem „Jenseits" zu suchen, auch nicht jenseits des Grabes — „durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit", sagt Fichte — sondern sie ist jetzt und hier, ist allgegenwärtig, ist überall da, wo Liebe und eben darum auch wirkliches Leben ist. Und so ist auch die Seligkeit im religiösen Sinne jetzt und überall möglich, da nämlich, wo ein Leben in Gott, wo Liebe zum Göttlichen ist.

Wie selten freilich ist dieses Leben in Gott — so selten wie wahres Leben überhaupt! Wie wenige Menschen erheben sich darum zur höchsten Stufe des religiösen Bewußtseins, und wie weit entfernt sind wir noch vom Anbruch des wahrhaft religiösen Zeitalters! Denn das höchste religiöse Leben fordert und setzt voraus Sammlung, Ernst, Tiefe — die Mehrzahl der Menschen aber sucht und liebt Zerstreuung, leichten Sinn und Oberfläche; der im höchsten Sinne Religiöse will aus der Mannigfaltigkeit des Objektiven sich zurückziehen auf das Eine, die Einheit der reinen Subjektivität, der Weg der religiösen Seligkeit führt also ganz nach innen — was aber begehren die meisten Menschen mehr, als in die Mannigfaltigkeit des Objektiven ganz verstrickt zu werden, und an ihrer bunten Oberfläche zu spielen? Die meisten Menschen sind also „Kinder der Welt", während der wahrhaft religiöse Mensch der „Welt", allem Endlichen und Vergänglichen, zugunsten des Ewigen entsagen, in diesem Sinne also der „Welt" absterben möchte. Und selbst da,

wo Erkenntnis und Streben sich dem Göttlichen nähern — wie oft entfernen sie sich wieder von ihm, und können nicht mehr zu ihm gelangen! Ist es ja doch gewissermaßen die Tragik eben dieses religiösen Bewußtseins, daß es durch sich selbst, durch das Bewußtsein, das eben immer gespalten und gebrochen ist, gehindert wird, ganz religiös zu werden. Eben weil wir selbst Licht sind, stehen wir uns auch selbst im Lichte, und vermögen so nur mit schwerster Mühe den Urquell alles Lichts und alles Lebens zu schauen.

So ist der religiöse Glaube das Höchste, was die meisten Menschen zunächst erstreben und erreichen können. Nur ganz wenige Menschen erheben sich, darüber hinaus, zur höchsten Liebe und Seligkeit des religiösen Schauens — es sind die tief religiös veranlagten und dadurch begnadeten Naturen, es sind vor allem auch die wahren Künstler und Dichter, die großen Denker und Propheten, sie alle, die erfüllt sind von der Sehnsucht nach dem wahren Leben, vom Triebe zum Wandellosen und Unvergänglichen, von der Liebe zur Ewigkeit.

Wer aber in diesem Sinne wahrhaft religiös ist, für den gibt es keine Trennung von Gott und Mensch mehr. „In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und künftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust."

Und ebensowenig wie Gott und Mensch, sind für dieses höchste religiöse Bewußtsein Gott und Welt, und Mensch und Welt, noch getrennt. Denn, „nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der Tat für das Vergängliche gar

kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließet und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — vom ursprünglichen Leben; von deinem Leben, Unendlicher; denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. — Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt und blickt aus hellen Geister-Augen mich an und redet mit Geister-Tönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zerteilt und getrennt, schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt. ... Die Sonne gehet auf und gehet unter, und die Sterne versinken und kommen wieder; und alle Sphären halten ihren Zirkeltanz; aber sie kommen nie so wieder, wie sie verschwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens ist selbst Leben und Fortbilden. Jede Stunde, von ihnen herbeigeführt, jeder Morgen und jeder Abend sinkt mit neuem Gedeihen herab auf die Welt; neues Leben und neue Liebe entträufelt den Sphären, wie die Tautropfen der Wolke, und empfängt die Natur, wie die kühle Nacht die Erde."

Indem Fichte so in dem religiösen Schauen des „Einen", des Absoluten der reinen Subjektivität, den höchsten Punkt seines Denkens erreicht, erscheint er erst ganz auf der vollen Höhe jenes neuen Platonismus, den Kant begründet hat. Und von hier aus reicht er nicht nur Plato und den Neuplatonikern, sondern ebenso den deutschen Mystikern, wie Meister Eckhart, die Hand, hier berührt er sich auch aufs nächste mit dem johanneischen Christentum, in dem ja der neuplatonische Geist sich mit dem des Urchristentums aufs engste vermählt hat. Es ist ein höchster Gedanke, der, über die Jahrhunderte und selbst Jahrtausende hinweg, alle diese Idealisten von Plato bis Fichte verbindet: daß das Ziel

alles Daseins, daß die höchste Seligkeit in dem völligen Einswerden Ich und Gottes, der endlichen und unendlichen Subjektivität, des empirischen und absoluten Ich liege; daß wir dieser Seligkeit nahe kommen durch die ekstatische Versenkung in das absolute Eine (Gott), in jenen Momenten überirdischen Schauens, eines höchsten Seins, Lebens und Liebens, wo wir, wie Plotin sagt, „das Eine" in göttlichem Reigentanze umkreisen, und die Welt des Objektiven nun ganz versunken und entschwunden ist.

7. Der praktische Idealismus Kants und Fichtes.

In der Ethik Fichtes erreicht der neue Platonismus seinen Höhepunkt und seinen Abschluß. Denn hier, insbesondere in der religiösen Wendung dieser Ethik, durch welche sie selbst zur Religion wird, ist die letzte, dem freien Denken erreichbare, Antwort auf jene Frage gegeben, welche das Thema des neuen so gut wie des antiken Platonismus bildet: was ist das Wesen der reinen Subjektivität, und wie bestimmt sich darnach das Objektive; wie kommt so das Viele zu dem Einen?

Dieses Grundprinzip des neuen Platonismus war von Kant entdeckt worden, wieder entdeckt zweitausend Jahre nach Plato, und doch auch neu entdeckt aus den Voraussetzungen des modernen Denkens — Fichte aber war es, der diese Entdeckung zuerst in ihrer vollen Tragweite erfaßte, sich ganz zu eigen machte, und alle Konsequenzen zog, welche sich unmittelbar daraus ergeben. So ist in der Tat Fichte in diesem Sinne der erste echte Kantianer, und es ist eine kontinuierliche Entwicklung, welche von den unscheinbarsten, kaum erst zu bemerkenden, Spuren idealistischer Denkweise in Kants vorkritischer Periode hinaufführt bis zur Höhe Fichte'schen Denkens.

Durch diesen geschichtlichen Zusammenhang ist das Verhältnis von Kant und Fichte, ihre Übereinstimmung wie ihre Unterscheidung, bedingt. Ihre Übereinstimmung zunächst reicht so weit, als die unmittelbare Tragweite des idealistischen Prinzips reicht, das beider Denken beherrscht. Beide sind daher den Problemen der Natur gänzlich abgewandt, dem Problem des Menschen so gut wie ausschließlich

zugewandt; beider Philosophie erschöpft sich im Grunde in der Ethik, als der Lehre vom spezifischen Wesen des Menschen, und die Gleichung, welche dies zum Ausdruck bringt, die Identität der reinen Subjektivität, der reinen Vernunft, des rein Menschlichen, der Sittlichkeit und der Freiheit — diese Gleichung ist bei Kant wie bei Fichte gleichsam die große Fuge, die in den Variationen ihres Denkens immer wieder hervortritt. Diese Übereinstimmung in Hauptinhalt und Grundrichtung ihres Denkens spiegelt sich auch in Ton und Form ihrer Darstellung wieder, in der Art und Weise, wie ihre Gedankenwelt ans Licht trat und auf die Zeitgenossen wirkte. Beide, Kant und Fichte, lockten ihre Mitbürger, um mit Hamann zu sprechen, wie einstmals Sokrates, von den Altären der sichtbaren Götter hinweg zu dem unsichtbaren Gotte, sie suchten ihre Zeitgenossen ins Innerliche zu führen, in dessen Tiefen und mystisch-geheimnisvolle Rätsel — darum redeten sie auch eine Sprache, die vielfach selbst durchschattet war von eben den dunklen Geheimnissen, von denen sie Kunde geben sollte, eine Sprache ganz neuer Art, die vor allem in schärfstem Gegensatze stand zu der der Verstandesaufklärung, zur Sprache des mit der Sinnlichkeit verschwisterten Verstandes. Daher wird die Neigung zur Entwickelung des Scharfsinns bei ihnen immer wieder zum mindesten überwogen durch den natürlichen Hang zum Tiefsinn; sie suchen selten — Fichte niemals — das bloß Gefällige des Gedankens, sondern immer dessen Ernst und Strenge, und gern erheben sie sich auch bis zum Feierlichen und selbst Pathetischen, namentlich auf den Höhepunkten des idealistischen Denkens, da wo die Einheit der Subjektivität selbst, wo das spezifisch Menschliche in seiner Würde, wo Sittlichkeit und Freiheit in ihrer vollen Reinheit erscheinen. Nur sind diese, Kant und Fichte gemeinsamen, Charakterzüge bei ersterem gemäßigt, vielfach gemildert, bei letzterem dagegen pronoziert hervortretend, ins Eminente gesteigert. Nicht so oft tritt bei Kant die ausgeprägte Neigung zum Tiefsinn, noch seltener die zum Feierlichen und Pathetischen hervor — es ist dann, als ob sein Denken, wie versonnen, ganz in sich zurückgehe — während es im übrigen

seiner Geistesart ebenso und mehr gemäß ist, sich ganz vom Scharfsinn des Dialektikers leiten und alle Feinheiten logischer Zergliederung und Begriffsbildung spielen zu lassen. Fichte dagegen ist niemals weniger er selbst, als wenn er — wie z. B. in einigen Darstellungen der Wissenschaftslehre, in der Sittenlehre von 1798 — lediglich vom Scharfsinn sich leiten läßt, oder leiten zu lassen scheint, und sich mit dem ganzen Rüstzeug des Dialektikers wappnet; während er überall da in seinem wahren Elemente ist, wo er in prophetischer Art, feierlich und in pathetischem Schwunge, den Gedanken wie aus traumverlorener Tiefe aufsteigen läßt, fern von allem Lehrhaften und aller logischen Spitzfindigkeit. Dieser graduelle Unterschied in Ton und Form der Darstellung hängt natürlich aufs engste zusammen mit dem Unterschied in der Betonung des idealistischen Grundprinzips: Kant bleibt der Dualist, welcher der selbständigen Geltung des Objektiven immer wieder Zugeständnisse zu machen geneigt ist, Fichte der Monist, der ganz und ausschließlich der reinen Subjektivität, dem „Einen", hingegeben ist; dort der gemäßigte, hier der radikale Idealist, ja der radikalste, den es wohl je gegeben. Dieser Unterschied zeigt sich also um so weniger, je mehr auch Kant, ebenso wie Fichte, in das Wesen der reinen Subjektivität ganz versenkt ist. Darum verschwindet er fast ganz in der Ethik, wenigstens in der Darlegung des ethischen Grundprinzips, das beide, Kant wie Fichte, mit gleicher Entschiedenheit in die reine Subjektivität, das reine Selbstbewußtsein, die Freiheit setzen.

Allein dieses Verhältnis ändert sich nun sofort wieder, und der Unterschied tritt erneut da hervor, wo es sich um die praktische (angewandte) Ethik handelt, also um die Übertragung jenes einen ethischen Grundprinzips auf die mannigfachen menschlichen Lebensgebiete, auf subjektive Lebensführung, Recht und Sitte, Staatsleben usw. Denn hier, wo die Welt des Objektiven erneut, gleichsam mit dem Anspruch auf selbständige Geltung und Bedeutung, sich vor das Bewußtsein drängt, wird diesem Anspruch von Kant innerhalb gewisser Grenzen wieder Rechnung getragen, während er von Fichte natürlich radikal verneint wird.

Charakteristisch hierfür ist es schon, daß Kant sich gern und oft mit einem Erkenntnisgebiete beschäftigte, das für Fichte überhaupt kein Interesse besaß, nämlich mit der Anthropologie, der erfahrungsmäßigen Erkenntnis vom Wesen des Menschen, die uns also nicht, wie die Ethik, darüber belehrt, was der Mensch sein soll, sondern, was er, seiner natürlichen Beschaffenheit nach, ist, als eine unter vielen Erscheinungen der Natur. Es gehören also dazu, als besondere Unterarten, nicht nur die physische und physiologische Anthropologie, die Lehre von den rein körperlichen (somatischen) und von den animalischen Lebenserscheinungen des Menschen, sondern ebenso auch das, was Kant die pragmatische Anthropologie nennt, die Lehre vom Menschen als einem frei handelnden und in seiner Freiheit tatsächlich (objektiv) sich verhaltenden Wesen; und von dieser pragmatischen Anthropologie könnte man dann wieder ein spezielles Gebiet noch als moralische Anthropologie abzweigen, welche alles das behandelt, was in der Erfahrung wenigstens indirekt, als psychologische und charakterologische Voraussetzung des sittlichen Handelns, mit dem Moralischen in unmittelbarer Beziehung steht, aber natürlich mit diesem selbst nicht verwechselt werden darf, z. B. die Regeln der Klugheit und Nützlichkeit, die Lehre vom Glück, von den Temperamenten, von den Leidenschaften und Affekten usw. Nun ist freilich auch Kant weit davon entfernt, diese Anthropologie, einschließlich der pragmatischen und moralischen, irgendwie mit der Ethik in eins zu setzen; auch er ist, ganz ebenso wie Fichte, davon durchdrungen, daß man der Ethik gegenüber, deren Quelle die reine Vernunft ist, niemals sich „pöbelhaft" auf die Erfahrung berufen dürfe, daß die Sittlichkeit, der Welt der reinen Subjektivität und der Freiheit angehörig, streng geschieden ist von den Bedingnissen des empirischen Menschenlebens, die der Welt des Objektiven zugehören. Alle Ethik, sagt auch Kant, kann wohl, ja muß auf Anthropologie angewandt, nur darf sie nie darauf gegründet werden. Aber schon hier, in dieser Betonung der Anwendung, unterscheidet er sich von Fichte; und vor allem liebt er es, im Gegensatze zu letzterem, in diesem ausgedehnten

Gebiete der Anthropologie, vor allem der pragmatischen und moralischen, zu verweilen, es nach vielen Richtungen zu durchforschen. Ist doch diese Vorliebe für das Studium menschlicher Varietäten, das Streben nach umfassender Welt- und Menschenkenntnis, ein besonders hervorstechender Zug in der Geistesart Kants. Die Denkweise Kants, könnte man sagen, ist hier mehr sokratisch, diejenige Fichtes mehr platonisierend. Der erstere wandte sich immer wieder von der Einheit, der Idee, zurück zur bunten Mannigfaltigkeit des Objektiven, hier insbesondere der des Menschenlebens, — während Fichte mit gesammelter intuitiver Kraft immer nur dem „Einen" zugewandt blieb, der jenseitigen, in unendlicher Ferne schwebenden, reinen Idee der Sittlichkeit und Freiheit.

Charakteristisch ist in dieser Beziehung die so ganz verschiedenartige Stellung, welche Kant und Fichte zu dem Problem der Geschlechtlichkeit, der Liebe und Ehe einnehmen. Unter allen Beziehungen, die zwischen Menschen stattfinden können, gibt es ja keine, die so wie das Verhältnis des Mannes zum Weibe tief hinabreicht in das Naturdasein des Menschen, und darum die anthropologische Betrachtungsweise so nahe zu legen scheint. Kant hat denn auch das sexuelle Problem so gut wie ausschließlich unter diesem anthropologischen Gesichtspunkt gewertet.*) Er tut das zumeist mit Beimischung einer starken Dosis von Witz, Ironie und Sarkasmus, derart, daß er in diesem Problem nicht nur keinerlei Tiefe sucht, sondern im Gegenteil über die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit menschlicher Varietäten, welche gerade das Geschlechtsverhältnis darbietet, mit Laune und witzigem Behagen dahingleitet, fast in der Art der leichten Kauserie, des geistreichen Salongeplauders. Und während er so das Verhältnis der Geschlechter fast aller Idealität entleert, es tief hinabdrückt auf das Niveau einer rein objektiv-natürlichen Erscheinung, eines bloßen empirischen Datums, so hebt er dafür das Verhältnis der Freundschaft (im sexuell neutralen Sinne) hoch empor in das Licht des Ideals, in die Sphäre der

*) Zusammenfassend vor allem in seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht" (1798).

reinen Sittlichkeit und Freiheit. Freundschaft ist ihm der höchste Ausdruck ethischer Beziehungen, mag sie auch, gleich dem schwarzen Schwan, wie Kant sagt, nur selten unter den Menschen sich finden. Sie ist ihm das Analogon zu den Wechselbeziehungen der Körper, und insbesondere der Gestirne: wie diese durch Attraktion und Repulsion einander im ruhigen Gleichgewicht halten, so auch die in Freundschaft verbundenen Menschen; indem hier der Liebe, dem Austausch der Herzen (Attraktion), sich die, eine stete Distanz aufrechterhaltende, Achtung (Repulsion) zugesellt, so vermögen auch die menschlichen Herzen, wie die Gestirne, in ruhigen Bahnen um einander zu kreisen, sich wechselseitig erleuchtend, belebend und erwärmend.

Wie ganz anders bei Fichte! Das Verhältnis kehrt sich bei ihm fast vollständig um! Die Freundschaft hat für ihn nur geringe praktisch-ethische Bedeutung, und kaum würdigt er sie einer ernstlichen Aufmerksamkeit — dagegen ist ihm die Liebe der Geschlechter nicht weniger als die höchste natürliche Erscheinungsform des Sittlichen, die es unter den Menschen geben kann; freilich, wie sich für Fichte von selbst versteht, nicht die lediglich natürliche Geschlechtsliebe, die bloßer Trieb, nichts als Naturtrieb ist, sondern nur die, welche erhoben ist zur Reife sittlicher Selbstbestimmung, geadelt durch das Bewußtsein der Freiheit. Jener bloße Naturtrieb ist, wie alles, was eben bloßer Trieb, bloße Objektivität und Natur ist, und um so mehr, je mehr er dies ist, der Sittlichkeit widersprechend, darum auch unvereinbar mit der Bestimmung, mit der Würde des Menschen. Das läßt sich auch leicht an den beiden Sonderarten des Geschlechtstriebes nachweisen. In so zahllosen Nuancen und Variationen nämlich auch der natürliche Geschlechtstrieb, wie alles bloß Natürliche, sich zeigt, — und diese Variationen sind es, denen Kant so große, wenn auch ironisch überlegene, Aufmerksamkeit widmet, und die Fichte verächtlich ganz ignoriert — so lassen sie sich doch immer wieder auf zwei Haupttypen zurückführen, den männlichen und den weiblichen Geschlechtstrieb. Der männliche Geschlechtstrieb aber ist Trieb zur Aktivität

und Produktivität gegenüber dem Weibe, das hier als bloßes Mittel zum Zweck, nämlich dem Geschlechtsgenusse, benützt werden soll — das aber ist vom sittlichen Standpunkte aus unmöglich, da ja ein Mensch niemals Mittel zum Zweck, sondern, als freies Vernunftwesen, stets nur Selbstzweck sein kann. Der weibliche Geschlechtstrieb andererseits ist Trieb zur Passivität, zum Leiden, zum Sichhingeben an den Mann, — das aber widerspricht ebenfalls der Sittlichkeit, die immer Tätigkeit, Selbstbetätigung, Aktivität fordert. Dieser Widerstreit wird nur gelöst durch Erhebung von der bloßen Natur zur Freiheit, dadurch daß jeder der beiden, Mann und Weib, die Forderung des Naturtriebes in seinen bewußten Willen aufnimmt, den Trieb zum anderen Geschlecht zur freien Tat der sittlichen Persönlichkeit macht. Wird auf diese Weise der bloße Naturtrieb schon geadelt durch die sittliche Würde, so wird er es noch mehr durch die höchste Steigerung des Sittlichen, die Liebe, d. h. durch das Streben nach fortschreitender Aufhebung alles Widerstreites im Bewußtsein der Freiheit. Je stärker also die Kraft der Liebe, d. h. je inniger die Vereinigung und das Einswerden der freien, sittlichen Persönlichkeiten, desto mehr erhält auch das Verhältnis der Geschlechter Dauer und Tiefe, inneren Adel und wahre menschliche Würde. Reicht nun auch diese echte Liebe, wie jede Form des Bewußtseins, mit ihren Wurzeln tief hinab in das organische Triebleben der Natur, so ist sie ihrem innersten Wesen nach doch etwas darüber sich Erhebendes, sie ist Wille, Entschluß, Tat, fortdauernde freie Tat und freies Streben der sittlichen Persönlichkeit. „Bloßer Geschlechtstrieb sollte nie Liebe genannt werden; dies ist ein grober Mißbrauch, der darauf auszugehen scheint, alles Edle in der menschlichen Natur in Vergessenheit zu bringen.“ Diese echte Liebe bedeutet für das Weib: es will seiner Natur nach leiden, sich hingeben, sich aufopfern, ja gewissermaßen untergehen in der Persönlichkeit des Mannes — aber nicht infolge bloßen Triebes und um des Triebes willen, sondern mit der Totalität ihres Ich, als ganze Persönlichkeit, also aus Liebe und um der Liebe willen; und es

bedeutet für den Mann: er nimmt diese freie Hingabe mit Freiheit an, indem er nun seinerseits den Willen der Frau mit vollem Bewußtsein zu dem seinigen, zur unerschütterlichen Aufgabe seines Lebens, macht, so daß beide, als Persönlichkeiten, nun eines werden. Daraus ergibt sich auch, daß die Vereinigung der Geschlechter in der Liebe vorbehaltlos und restlos erfolgen, unauflöslich und ewig sein muß, daher sie auch in der monogamischen Eheverbindung am besten ihren adäquaten Ausdruck findet. So kommt also das Weib nur durch die Liebe zum geschlechtlichen Leben — darin besteht ihre Schamhaftigkeit, und darauf beruht es, daß sie so tief sich erniedrigt, wenn sie ohne Liebe sich hingibt — und der Mann wiederum kommt eigentlich nur durch das Weib zur Liebe. Und wenn auch auf der weiblichen Seite immer überwiegend die passiven Züge der Liebe hervortreten: Hingabe, Aufopferung, das sich Verlieren im Anderen; auf der männlichen Seite mehr die aktiven Züge: vor allem Edelmut und Großmut, die aus einer tiefen Rührung hervorgehen — so findet doch, eben vermöge der Liebe, im Austausch der Herzen, allmählich ein Ausgleich statt, so daß die Einheit der Persönlichkeiten immer fester und inniger wird: „nur in Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden und im Gegenstande verlorenen Liebe; nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Großmut, Aufopferung mit Bewußtsein und nach Begriffen." So ist hier, in der echten Liebe „die Aufgabe gelöst: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es gibt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus... Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen. Das Sittengesetz fordert, daß man sich im Anderen vergesse; die Liebe gibt sich selbst hin für den Anderen".

* * *

Wenn schon in der Anthropologie, auf dem Grenzgebiete von Natur und Sittlichkeit, Fichte mehr die Einheit der reinen Vernunft und Sittlichkeit, Kant mehr die Mannigfaltigkeit des objektiven Daseins betont, wenn überhaupt, wie man sagen könnte, Kants Ethik mehr individualistisch, diejenige Fichtes mehr zentralistisch gerichtet ist, so zeigt sich dies auch in der angewandten Ethik im engeren Sinne, also überall da, wo der Mensch nur als freies Vernunftwesen in Frage kommt. Auch hier berücksichtigt Kant in höherem Grade die Mannigfaltigkeit des tatsächlichen ethischen Verhaltens und Strebens und Irrens, Fichte fast ausschließlich die Einheit des ethischen Ideals. Kants Interesse ist also vor allem der Frage zugewandt: inwiefern sind alle Menschen, als freie Vernunftwesen, gleich, d. h. zur Sittlichkeit gleichartig disponiert und befähigt; das Interesse Fichtes dagegen der Frage: inwiefern sind alle Menschen, als freie Vernunftwesen, ungleich, nämlich mehr oder weniger dem ethischen Ideal angenähert und sittlich vorangeschritten. Daher ist die angewandte Ethik bei Kant Tugendlehre, bei Fichte Pflichtenlehre, weil das Wort Tugend mehr auf die Einheit des Ausgangspunktes, auf die für alle Menschen gleiche Möglichkeit, etwas (im ethischen Sinne) zu taugen, hindeutet, während das Wort Pflicht sogleich die für alle Menschen einheitliche Zielsetzung und Wegrichtung anzeigt. Daher hat denn auch Kant in seiner Tugendlehre die zahllosen Variationen allgemeiner Tugenden und Laster, z. B. Wollust, Geiz, Hochmut, Haß, Neid usw. abgewandelt, während Fichte dies alles ignoriert und sein Augenmerk nur darauf gerichtet hält, die Grade des ethischen Strebens, die Stufenordnung der Pflichten kenntlich zu machen, indem er sie nach dem Grade der Annäherung an das ethische Ideal bemißt und wertet. Zwar handelt auch Fichte von den allgemeinen Pflichten und wandelt sie ab, und hier kommt er natürlich im wesentlichen ganz in Übereinstimmung mit der Kantischen Tugendlehre. So variiert er die allgemeinen Pflichten gegen sich selbst: in Bezug auf den Leib ist es Pflicht, ihn nie als Selbstzweck zu behandeln und zum Objekt des Genusses, um des

Genusses willen, zu machen, sondern ihn allein soweit zu pflegen, als erforderlich ist, damit er als Werkzeug dem sittlichen Endzwecke diene; und in Bezug auf die Intelligenz stellt Fichte drei Hauptgebote auf: 1. „Du sollst dich in der Ausbildung deiner Intelligenz durch nichts binden lassen, du sollst sie, was ihren Inhalt betrifft, schlechterdings keinem Ansehen unterordnen." 2. „Forsche mit absoluter Freiheit. Lerne, denke, forsche so viel als möglich!" 3. Nur „forsche aus Pflicht, forsche um deiner Freiheit willen."

Neben diesen allgemeinen Pflichten betont aber Fichte vor allem die besonderen Pflichten, die sich für jeden Einzelnen, oder für besondere Gruppen Einzelner, aus der Stellung ergeben, welche sie auf der Stufenleiter sittlichen Fortschritts einnehmen, aus der besonderen Bedeutung, welche sie für die Verwirklichung des absoluten sittlichen Endzwecks besitzen, oder doch besitzen können. Darin liegt auch ein charakteristischer Zug der angewandten Ethik Fichtes, namentlich im Unterschiede von Kant. Dem letzteren, der dem Gesichtspunkte des Sollens den des objektiven Seins zugesellt, ist die Menschenwelt eine unorganische Einheit, gleichsam ein ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut, voll Tugenden und Laster, in vielfachen Spielarten und Variationen — Fichte dagegen, der unverwandt auf das sittliche Ideal hinblickt, erscheint die ganze Menschenwelt als ein großer sittlicher Organismus, in dem jedem Einzelnen seine Stelle als Glied des Ganzen zugewiesen ist. Die innerste Triebkraft, wie der Daseinszweck, dieses großen Organismus ist die Herrschaft der Vernunft in der Sinnenwelt, die Erhebung aus der Notwendigkeit zur Freiheit; die Verwirklichung aber dieses Zweckes erfordert eine vielfältig verzweigte menschliche Tätigkeit, also Arbeit; und somit ist jede Art von Arbeit und jeder Beruf geadelt, wenn und soweit sie pflichtmäßig aufgefaßt werden, als der Anteil, den jeder Einzelne planmäßig an der sittlichen Arbeit für das Ganze der Menschheit nimmt. Höhere und niedere Berufsarten gibt es also nur insofern, als die Arbeit des Einzelnen dem sittlichen Endzwecke näher liegt, zu seiner allmählichen Verwirklichung unmittelbarer und umfassender beizutragen

vermag. In diesem Sinne unterscheidet Fichte hauptsächlich drei Stufen: die niederen Berufsarten derer, welche vor allem die ökonomischen Werte schaffen, Ackerbauer, Handwerker, Kaufleute usw., dann die höheren Berufsarten der Staatsbeamten, Lehrer und Geistlichen (Seelsorger aller Art), endlich die höchste des Gelehrten (im besten Sinne des Wortes) und des Künstlers. Diese letzteren sind in ihrer Gesamtheit gleichsam das Ich der ganzen Menschenwelt, in ihnen erscheint und entfaltet sich der Geist der ganzen Menschheit auf der jeweilig höchsten Stufe ihres Bewußtseins; sie sind die Wissenden und Sehenden — daher in früheren Zeiten auch „Seher" genannt — eben darum auch die Führenden: wenn die übrigen Menschen, unkundig des Weges, im Dunkel oder im Zwielicht dahinschreiten, so sind es die Gelehrten und Künstler, welche weit voraus schauen und ihre Gesichte den anderen mitteilen, jene in Begriffen und Ideen, diese in sinnlichen Formen und Gestalten. Indem sie aber die Wissenden sind, so sind sie auch zugleich die Gewissenhaftesten, die vom tiefsten sittlichen Bewußtsein Erfüllten — sie sollen und müssen es jedenfalls sein, wenn sie wahrhaft Gelehrte und Künstler sein wollen, und sinken darum viel tiefer als alle anderen Menschen, wenn sie sittlich fallen. In diesem Sinne hat Fichte unermüdlich namentlich das Bild des Gelehrten vom Standorte des ethischen Ideals aus zu zeichnen gesucht. Der wahre Gelehrte ist ihm ein „Priester der Wahrheit", und er wird dies nur durch seine Gesinnung, die, mit völliger Hingabe an die Sache, mit Ausschließung aller persönlichen Motive, aller Selbstliebe und Eitelkeit, schlechterdings nichts als Wahrheit und Erkenntnis sucht und mitteilt; er ist so der höchste Lehrer und Erzieher der neuen Generationen, darum muß er auch, wie jeder Lehrer, vor allem durch sein Beispiel wirken und höchstes sittliches Vorbild sein: „er soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein, er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen." — Die Gelehrten und Künstler in ihrer Gesamtheit bilden so gleichsam das Ephorat des Menschengeschlechts, dem die höchste Aufsicht über dessen

Fortschritt anvertraut ist, die darüber zu wachen haben, daß es stetig seiner göttlichen Bestimmung entgegenreife. Darum ist nichts wichtiger für die Zukunft der Menschheit, als daß die Gelehrten und Künstler selbst dem göttlichen Lichte stetig zugewandt bleiben, daß sie immer wieder vom göttlichen Geiste ergriffen werden — für beide gilt darum Schillers, zunächst an die Künstler gerichtetes Wort:

Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben.
Bewahret sie, sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben.

* * *

Dieser rein sittliche Organismus des Menschengeschlechtes nun, der lediglich in der Innerlichkeit, in der Gesinnung sich darstellt, findet sein Gegenstück in der nach außen hervortretenden rechtlichen Organisation der Menschen. In der allgemeinen ethischen Grundauffassung vom Wesen des Rechtes befinden sich Kant und Fichte wieder ganz in Übereinstimmung: es ist für beide Sittlichkeit, von der äußeren Seite her betrachtet, nicht von der Seite der Innerlichkeit. In allen Rechtsordnungen kommt nur das Tun in Frage, nicht die ihm zugrunde liegende Gesinnung; so daß also, da jeder Mensch in seinem Tun eine gewisse Sphäre der Freiheit beschreibt, die Aufgabe des Rechts darin besteht, die individuellen Freiheitssphären so gegeneinander abzugrenzen und so zu bestimmen, daß einerseits jede in sich gesichert ist, andrerseits alle wechselseitig in harmonischer Übereinstimmung sich befinden. Auch darin stimmen beide noch ganz überein, daß alles Recht erst wirklich zum Recht wird als Zwangsrecht — während die Sittlichkeit durch den Zwang aufgehoben wird — und daß dieser Zwang nur erreicht wird durch den gemeinsamen Willen aller, d. h. im Staate.

Allein hier zeigt sich alsbald wieder die Differenz, wenn es sich nun um die Frage handelt, welche Veranstaltungen im Staate zweckentsprechend zu treffen seien, damit der gemeinsame Wille aller auch wirklich zum Ausdruck komme. Beide fordern zwar zu diesem Zweck übereinstimmend die Trennung der Staatsgewalten, den kon-

stitutionellen Staat, wie er seit der englischen Revolution und dem Auftreten Montesquieus als politisches Ideal allen vorgeschrittenen Köpfen vorschwebte. Allein während Kant sich damit begnügt, und in der Trennung der legislativen, exekutiven und richterlichen Gewalt schon eine hinreichende Gewähr dafür sieht, daß der Staat sicher, gewissermaßen mit labilem Gleichgewicht, in sich selber ruht, so hält Fichte das keineswegs für ausreichend, sondern er fordert zu diesem Zweck noch eine neue, jene drei Gewalten überragende und regulierende, eine im höchsten Sinne zentralistische Staatsgewalt: das Ephorat. Wie die Ephoren der Spartaner, oder die Volkstribunen der Römer, so sollen auch diese Ephoren, welche Fichtes Staatsrecht vorsieht, keine positive, sondern nur eine negative oder prohibitive Macht haben, nämlich die Befugnis, das Staatsinterdikt (analog dem Interdikt der römischen Kirche) auszusprechen, dadurch also alle Rechtsfunktionen so lange zu suspendieren, bis der Prozeß gegen diejenigen, welche die Rechtsordnung verletzten, eingeleitet und das Urteil gesprochen ist. Zu diesem Ephorat können naturgemäß nur die allerwürdigsten und besten, die reifsten (auch im Alter reifsten) und intelligentesten, die sittlich höchststehenden und weitestblickenden Staatsmänner bestimmt werden, so daß auch hier Fichte wieder am strengsten dem Zuge des Platonischen Denkens folgt, indem er, wenn auch in etwas modifiziertem Sinne, dessen Forderung sich zu eigen macht, daß nur die Philosophen Könige, d. h. an höchster Stelle Herrschende, sein sollen. Dieses staatsrechtliche Ephorat entspricht auch ganz der Auffassung, welche Fichte von der Funktion des Gelehrten und Künstlers hat: so wie diese, die im höchsten Sinne Wissenden, gleichsam als Ephoren über den allgemeinen Gang der Kultur, über den Fortschritt im Intellektuellen und Moralischen, zu wachen haben, ganz ebenso die politischen Ephoren über den allgemeinen Gang, den Fortschritt und die Rechtssicherheit des Staatslebens.

Eben dieselbe Differenz zwischen Kant und Fichte zeigt sich aber auch in ihrem allgemeinen Staatsbegriffe, insbesondere in der Auffassung vom Verhältnis des Staates zu den Individuen. Für

beide ist zwar der Staat, im Platonischen Sinne, die sichtbare Erscheinung der Idee der Gerechtigkeit, seine Aufgabe daher, das Recht zu sichern, der Gerechtigkeit so weit als möglich Raum zu schaffen, jedes Unrecht abzuwehren, und so viel als möglich es vorbeugend hintanzuhalten. Aber Kant sieht auch hier von dem Einheitspunkte der Idee aus mehr auf die Mannigfaltigkeit des objektiven Daseins, auf die Vielheit der Individuen, während Fichte den Blick fest und streng fast ganz auf die Einheit der Idee gerichtet hält. Daher ist der Staatsbegriff bei Kant individualistisch, bei Fichte durchaus zentralistisch, oder, um die heute gebräuchlichen Bezeichnungen anzuwenden, Kants Staatsauffassung ist — in dem hier bezeichneten Sinne, also innerhalb der Grenzen des ethischen Idealismus — durchaus liberal, diejenige Fichtes ebenso entschieden sozialistisch. Für Kant ist die Aufgabe des Staates darauf beschränkt, der Mannigfaltigkeit individueller Freiheitssphären gegenüber den harmonischen Ausgleich zu finden, einmal durch Sicherung und Ordnung jener Mannigfaltigkeit (Privatrecht, Bürgerrecht usw.), dann durch Ordnung und Sicherung dieser Einheit (Exekutive, Strafrecht usw.). Fichte dagegen will, darüber hinausgehend, auch noch, daß die Idee des Staates, in der Gesamtheit aller Bürger wie in jedem Einzelnen, voll realisiert werde. Wenn der Staat nach Kantischer Auffassung die individuellen Freiheitssphären sicher gegeneinander abgegrenzt hat, so kümmert er sich nicht weiter um die Individuen, ist um ihr Wohl und Wehe unbesorgt; der Fichte'sche Staat aber sucht nun erst noch das Individuum in seiner besonderen Freiheitssphäre auf, um zu fragen: ob und inwieweit es in dieser Sphäre seines Handelns wirklich frei, ob vor allem die elementaren Voraussetzungen für diese seine Freiheit, als Rechtssubjekt und Staatsbürger, vorhanden und gesichert seien. Diese elementaren Voraussetzungen nennt Fichte die Urrechte und unterscheidet ihrer drei: das Recht auf den eigenen Körper, d. h. das Recht, über das sinnliche Ich frei zu verfügen, so daß es keinem fremden Zwange unterliegt; das Recht auf Eigentum, d. h. das Recht, Objekte ausschließend zu bestimmen, sie nach indi-

viduellen Zwecken zu behandeln und diesen unterzuordnen; endlich das Recht auf Existenz, auf Fortdauer des Lebens, der Person und des Leibes.*) Ohne diese Urrechte kann der Staatsbürger zwar, vielleicht!, physisch existieren, aber nicht als Mensch, nicht als freie Persönlichkeit, als Rechtssubjekt und verantwortlicher Bürger. Darum muß der Staat so organisiert werden, daß jedem diese Urrechte garantiert sind.

Wichtig ist also hierbei vor allem, daß Fichte ein Recht auf Eigentum und ein Recht auf Arbeit, als notwendige Mittel der Selbsterhaltung, unbedingt anerkennt. Und er zieht auch alle Folgerungen, die sich aus dieser Voraussetzung ergeben. Das Recht auf Eigentum und Arbeit ist dann für viele Bürger in Frage gestellt, wenn die Güter, d. h. die zum Lebensbedürfnis nötigen Objekte, regellos, nach willkürlichem Ermessen und nach den egoistischen Interessen Einzelner, produziert oder fabriziert und ausgetauscht werden. Denn alsdann kann es nicht ausbleiben, daß für die Bedürfnisse des Landes entweder zu viel oder zu wenig Güter erzeugt werden, daß der Austausch der Güter (Handel) sie dorthin trägt, wo sie im Überfluß schon vorhanden sind, und denen versagt, die ihrer am meisten bedürfen, daß Stauungen, Absatzschwierigkeiten, Krisen usw. eintreten. Dem allem beugt der Staat dadurch vor, daß er Fabrikation, Produktion und Handel schließt, d. h. seinen eigenen Bedürfnissen entsprechend reguliert. Er tut dies auf doppelte Weise, einmal durch positive Maßnahmen, dadurch, daß er gewisse wichtige Produktionszweige selbst in die Hand nimmt (monopolisiert), oder auch auf den Handel, auf die Preisbildung regulierend einwirkt (z. B. durch Staatsmagazine, durch entsprechende Geldpolitik usw.), teils negativ, indem er sowohl die Gewerbe- und Handelsfreiheit im Inneren, als den freien Güterverkehr mit anderen Ländern, zeitweise aufhebt, oder den letzteren selbst in die

*) Außerhalb der eigentlichen Staatslehre hat Fichte auch noch das Recht auf Denkfreiheit im Sinne der Urrechte behandelt und mit eindringender Beredsamkeit reklamiert; so in der Schrift: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas."

Hand nimmt, wo es unbedingt erforderlich ist, z. B. wenn gewisse Güter nicht, oder nicht in ausreichendem Maße, im eigenen Lande erzeugt werden.

Auch hier zeigt sich, um wie vieles entschiedener die neue platonisierende Denkweise bei Fichte ausgeprägt ist als bei Kant. Diese sozialistische Lehre vom geschlossenen Handelsstaat ist das Seitenstück zum platonischen Staatsideal in seiner nicht minder herben Geschlossenheit. Und während Kant auch hier innerhalb der Rechts- und Staatsordnung das letzte Ziel erreicht sieht, wenn in ihren Rechtssphären die handelnden Individuen friedlich umeinander kreisen, wie in der reinen Ethik die Seelen nach ihren rein innerlichen Beziehungen, so hält Fichte auch hier den Blick fest auf die Einheit der reinen Vernunft, auf die Idee gerichtet, deren unbedingte Ausprägung in der Mannigfaltigkeit des Lebens und der Individuen er fordert.*) — —

Eben derselbe Unterschied bekundet sich schließlich auch in der beiderseitigen Auffassung von Staatengemeinschaft und Völkerrecht. In Übereinstimmung mit seiner liberalen Staatsauffassung ist Kant durchaus Kosmopolit, Verfechter eines freien Weltbürgertums. Denn dieses ist nichts anderes als Übertragung der liberalen Staats-Idee auf die internationalen Beziehungen: so wie es für den einzelnen Staat sein höchstes Ideal ist, daß die Freiheits-

*) Man hat gesagt, auch Kant sei eigentlich Sozialist, ja er habe den Sozialismus recht eigentlich erst von der Seite der Ethik her begründet, indem er die Anerkennung der Würde jedes Menschen proklamierte und den Satz aufstellte: Handele so, daß du den Menschen stets nur als Selbstzweck, niemals als Mittel zum Zweck, betrachtest. Darin aber liegt nichts anderes ausgedrückt, denn die Anerkennung der Ethik als einer durch und durch sozialen Funktion und die Proklamierung der daraus sich ergebenden ethisch-sozialen Solidarität aller Menschen. Will man dies auch Sozialismus nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man nur im Auge behält, daß damit der Begriff über seine gewöhnliche Bedeutung hinaus erweitert ist. Denn die letztere schließt nur die rechtliche, die politisch-bürgerliche Solidarität in sich ein. Nach dieser Unterscheidung wären also Kant sowohl wie Fichte ethische Sozialisten, Fichte aber überdies auch Staatssozialist.

sphären der Individuen in harmonische Übereinstimmung gebracht, wechselseitig begrenzt und gesichert werden, so ist es sein höchstes Ideal für das Völkerleben, daß auch die Freiheitssphären der einzelnen Völker und Staaten in ähnlicher Weise wechselseitig sich harmonisch ausgleichen. In Verfolgung dieses Ideals schrieb Kant auch seine Schrift „Vom ewigen Frieden". Denn die erste Vorbedingung für jene Harmonisierung ist, daß im Völkerleben überhaupt erst einmal die Herrschaft der Gewalt, als welche der Krieg sich ja immer darstellt, gänzlich gebrochen, und an seiner Stelle die Herrschaft des Rechts oder, was dasselbe ist, der ewige Friede unter den Völkern, dauernd gesichert werde.

Ganz im Gegensatze hierzu ist die weltpolitische Staatsauffassung Fichtes durchaus nationalistisch. Das ergibt sich schon unmittelbar aus seinem Staatssozialismus. Denn der „geschlossene Handelsstaat" Fichtes, der den freien Handelsaustausch mit anderen Staaten ausschließt, bedingt eben darum überhaupt eine gewisse Abschließung nach außen, ein Zurückziehen des Staates auf sein Eigeninteresse, und ein gewisses eigenwilliges Beharren auf sich selbst. Dieser nationalistischen Tendenz hat Fichte aber auch in seinen allgemeinen völkerrechtlichen Anschauungen Ausdruck gegeben. Er erkennt jedem Staate das Recht zu, für seine Sicherheit selbst zu sorgen, und im Notfalle sie zu erzwingen. Ebendasselbe Zwangsrecht also, das in der Gemeinschaft der Bürger vom Staate ausgeübt wird, kommt im Völkerreigen jedem einzelnen Staate, kraft seiner Souveränität, selbst zu, und heißt in diesem Falle Krieg. Zweck jedes Krieges ist die Sicherung des kriegführenden Staates, also die Vernichtung des bekriegten Staates, oder wenigstens die Vernichtung seiner Selbständigkeit, da diese eben die Ursache der Gefahr bildet.

Dieser Fichte'sche Nationalismus schließt freilich eine gewisse kosmopolitische Tendenz nicht aus. Auch Fichte fordert, wie Kant, daß im Völkerleben die Gewalt allmählich durch das Recht ersetzt werde, und daß zu diesem Zwecke ein Völkerbund gestiftet werde, der die rechtlichen Beziehungen der Völker sichere, sie durch ein Bundesgericht überwache, und allerdings auch (hier unterscheidet er

sich wieder von Kant) im Notfall wieder durch Gewalt, d. i. durch einen Exekutionskrieg, zur Anerkennung bringe. Aber in dieser rechtlichen Ordnung des Völkerlebens sieht Fichte, im Unterschied von Kant, nicht das letzte Ziel des Völkerlebens, sie ist ihm nach dieser Richtung hin nicht Selbstzweck. Vielmehr ist die Aufgabe, welche der Gemeinschaft aller Völker und Staaten, also der Menschheit in ihrer Totalität, zugeteilt ist, überhaupt keine rechtliche, sondern eine rein ideelle und sittliche: der Fortschritt der Humanität, der geistigen und sittlichen Kultur, also vor allem der Fortschritt in der Erkenntnis, repräsentiert durch die Wissenschaft. Hierin also, nicht in der Rechtsordnung, liegt jenes einigende Band, das international Völker und Staaten verknüpfen soll, und um so mehr verknüpfen kann, grade je mehr sie rechtlich sich voneinander abgesondert haben, um ihre staatliche und nationale Eigenart voll entfalten zu können. „Es gibt nichts", sagt Fichte, „das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe, und bloß und lediglich dem Menschen, als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft. Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles übrige unter sich geteilt haben."

In solchem Sinne aber gibt es nun auch ein Ephorat für die Völker, so gut wie es ein solches für den einzelnen Staat gibt. Dieses internationale Ephorat wird naturgemäß ausgeübt von einem Volke, das vermöge seiner höchsten geistigen und sittlichen Qualitäten dazu vom Schicksal berufen ist, von einem Volke, das in der Vielheit der Völker deren geistige Einheit im eminenten Sinne darstellt und lebt, das darum auch im höchsten Sinne vor dem Weltgeist für den Gang des ganzen Kulturlebens verantwortlich ist. Dieses Volk, das über den wahren Gemeinbesitz aller Völker, den rein geistigen, zu wachen hat, ist das deutsche. In solchem Sinne hat Fichte in den „Reden an die deutsche Nation" jenes Idealbild des deutschen Volkes und seiner weltgeschichtlichen

Mission gezeichnet, das ohne Beispiel dasteht in der Geschichte aller Zeiten und Völker. Diese weltgeschichtliche Mission, die Fichte dem deutschen Volke zuschreibt, besteht darin, den Geist der Menschheit als solchen in seiner Reinheit in sich zu hegen und zu hüten, zu bewahren und fortzuentwickeln, im Sinne jenes Idealismus, den Fichte selbst gelehrt hat. Die Deutschen sollen gleichsam ein priesterlich Volk sein, welches das heilige Feuer auch dann noch, ja dann am meisten, hütet, wenn es ringsumher erloschen ist oder zu erlöschen droht. Eben diese Mission, Träger des reinen idealistischen Geistes zu sein, bedingt für Fichte den spezifischen Nationalcharakter der Deutschen, eben dadurch ist dieser von dem aller anderen Völker unterschieden.

Schon darin zeigt sich dieser Unterschied, daß die Sprache, diese feinste Ausprägung eines jeden nationalen Geistes, nur bei den Deutschen eine lebendige, bei allen anderen Völkern aber eine tote ist. Sie ist lebendig, weil nur bei den Deutschen der Geist lebendig, d. h. ursprünglich, aus sich heraus regsam und wirksam ist. Was die anderen Völker „Geist" nennen — Fichte denkt hierbei vor allem an den „esprit" der Franzosen — ist nichts als ein oberflächliches, spielerisches Hingleiten über die Dinge; die Deutschen aber haben Tiefe und Gemüt, und sie suchen überall zum Kerne der Sache vorzudringen. Andere Völker leben überwiegend in der dumpfen Verworrenheit der Gefühle und lassen sich von ihnen leiten, die Deutschen aber leben im Lichte der Erkenntnis und folgen der Führung der Wissenschaft. Darum sind die Deutschen vor allem das philosophische und zur Ausbildung der Philosophie bestimmte Volk. Auch andere Völker haben eine Philosophie — aber es ist im besten Falle nur die Naturphilosophie (der Dogmatismus), jene Afterphilosophie, welche den Geist unter die Objekte versetzt, den Menschen zum Produkte der Materie erniedrigt, welche, weil sie über das Sinnliche nicht hinauszudringen vermag, alles Übersinnliche, also auch Freiheit, Moralität, sittlichen Fortschritt usw., einfach leugnet. Und so wie die Deutschen das Volk der echten Philosophie sind, die Idealismus heißt, so sind sie auch das Volk

der wahrhaft großen Dichtung und das Volk der echten Religion. Nur bei ihnen greifen diese drei, Dichtung, Philosophie und Religion, ineinander und nähren sich aus einer Quelle, sind nur verschiedene Ausdrucksformen der Abwendung von allem Sinnlichen, der Vertiefung in die Einheit des Geistes, der reinen Vernunft, der Sittlichkeit und Freiheit. Und so haben die Deutschen auch unter allen Völkern bisher allein, trotz allen zeitweisen Abfalls, durch die Tat es bewiesen, daß sie der Freiheit, der geistigen wie der politischen, fähig und würdig sind, daß sie allein in diesem Sinne Charakter haben, „denn Charakter haben und deutsch sein, ist ohne Zweifel gleichbedeutend". Daher sind die Deutschen, als vom idealistischen Geiste erfüllt, auch der Begeisterung fähig, jener Begeisterung, durch welche allein die Welt umgestaltet und das Große erreicht wird. Diese Begeisterung lebte schon in den ersten Freiheitskämpfen der Germanen gegen die Römer, sie lebte in den gottbegeisterten deutschen Mystikern, in den Führern der religiösen Reformation, die ein Werk der Deutschen war. „Diese und alle anderen in der Weltgeschichte, die ihres Sinnes waren, haben gesiegt, weil das Ewige sie begeisterte, und so siegt immer und notwendig diese Begeisterung über den, der nicht begeistert ist." Auf Grund dieser Mission, daß sie Träger und Hüter des idealistischen Geistes sind, haben die Deutschen unmittelbar das Erbe der Griechen angetreten: was diese für die antike Welt waren, sind jene für die moderne Kulturwelt. Auch andere Völker suchten freilich dem griechischen Geiste nachzuleben, und haben in diesem Sinne ihre „Renaissance" gehabt. Aber in wie verschiedenem Sinne wirkte, und wirkt noch jetzt, die Antike bei ihnen fort! Wohl „wird der ausländische Genius die betretenen Heerbahnen des Altertums mit Blumen bestreuen und der Lebensweisheit, die leicht ihm für Philosophie gelten wird, ein zierliches Gewand weben; dagegen wird der deutsche Geist neue Schachte eröffnen, und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. Der ausländische Genius wird sein ein lieblicher Sylphe, der mit leichtem Fluge über den Blumen hin-

schwebt ... der deutsche Geist ein Adler, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreißt, um sich näher zu heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzückt." — —

Als Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation" (1808) dieses Idealbild des deutschen Nationalgeistes entwarf und die singulare weltgeschichtliche Mission des deutschen Volkes bezeichnete, geschah das im Dienste einer großen politischen Zukunftsaufgabe: der Abschüttelung der Fremdherrschaft Napoleons. Daß diese Fremdherrschaft überhaupt eintreten konnte, hatte darnach für Fichte nur eine Ursache: das deutsche Volk war gesunken, es war von der Bahn seiner weltgeschichtlichen Mission abgewichen, der Geist des Idealismus, das Bewußtsein der Freiheit, war in ihm verdunkelt worden. Errettung aus der Knechtschaft war also nur möglich, wenn es sich wieder auf sich selbst besann und den idealistischen Geist wieder lebendig werden ließ. Was Fichte also früher den Künstlern und Gelehrten so oft zugerufen, daß der Menschheit Würde in ihre Hand gegeben sei, das rief er jetzt dem ganzen deutschen Volke zu: „Alle Zeitalter, alle Weisen und Guten, die jemals auf dieser Erde geatmet haben, alle ihre Gedanken und Ahnungen eines Höheren umringen euch und heben flehende Hände zu euch auf; selbst, wenn man so sagen darf, die Vorsehung und der göttliche Weltplan bei Erschaffung eines Menschengeschlechts, der ja nur da ist, um von Menschen gedacht und durch Menschen in die Wirklichkeit eingeführt zu werden, beschwört euch, seine Ehre und sein Dasein zu retten. ... Es ist kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung."

In dieser Art wurde Fichte, wie man wohl sagen kann, der eigentliche Tyrtäus des deutschen Freiheitskrieges. Es bedarf ja nicht der gebundenen Rede, um die tiefste Poesie zu entwickeln, und in den „Reden", wie in so vielen anderen seiner Schriften, läßt Fichte eine der schönsten Arten von Poesie hervortreten, die es überhaupt geben kann: die der bildkräftigen Gedanken und Ideen selbst, in ihrer eigenen Energie und Schönheit. Und zog Fichte

auch nicht, wie Tyrtäus, den deutschen Heeren unmittelbar voran, so war er doch recht eigentlich der Herold des Geistes, der in ihnen lebte, und der Gesinnung, von der sie erfüllt waren. Ja, so wenig wie die kriegerischen Barden der Antike stand Fichte hinter den eigentlichen Kriegern zurück an Opfermut und Todesverachtung. Als er seine Reden hielt, wußte er, daß jeden Augenblick ihn das tödliche Blei des Feindes treffen konnte — das Schicksal des Buchhändlers Palm stand ihm warnend vor Augen; er hatte darum auch mit dem Leben abgeschlossen und, erfüllt von dem Geiste eherner sittlicher Notwendigkeit, die Worte niedergeschrieben: „Nur über den Tod hinweg, mit einem Willen, den nichts, auch der Tod nicht, schreckt, *taugt* der Mensch etwas." Darin freilich steht er unter allen, die jemals kriegerischen Kampfesmut und Freiheitsbegeisterung zu erwecken suchten, wohl einzig da, daß er die, welche er zum Kampfe aufrief, zugleich hineinführte in das Innere eines großen Ideenreiches und in die Tiefen des philosophischen Gedankens.

Und die Wirklichkeit hat Fichte Recht gegeben: die Fremdherrschaft wurde vom deutschen Volke abgeschüttelt, weil es sich in der Tat, im Sinne der Reden Fichtes, auf sich selbst besann. Denn der Geist des deutschen Freiheitskrieges, das ist in erster Linie der Geist der Kantisch-Fichte'schen Philosophie, das ist überhaupt der Geist des deutschen Idealismus, der sich hier nach der praktisch-politischen Seite gewandt hatte und, als eine Folge von Taten weltgeschichtlicher Tragweite, in die Erscheinung trat. Und so war diesem Kantisch-Fichte'schen Idealismus, als seltenes Schicksal, eine doppelte Bewährung beschieden: ebensowohl durch die *Tat*, durch die Realität des geschichtlichen Geschehens, als durch die, in neuen Systemen und Gedankenverbindungen sich auswirkende, fortzeugende Kraft seiner *Ideen*.

Zweiter Teil.

Der neue Spinozismus.
Lessing–Herder–Goethe.

8. Ursprung und Wesen des neuen Spinozismus.

Wenn man zurückblickt auf die ganze Entwickelung, welche von den Anfängen Kants in der vorkritischen Philosophie bis zur Höhe des Fichte'schen Denkens hinführte, so sieht man, daß Anfangspunkt und Endpunkt *diametral entgegengesetzt* sind. Denn diese Gedankenbewegung hebt an — etwa in Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" — mit der rein naturphilosophischen Betrachtungsart, dem völligen Versenkt- und Versunkensein in das Objekt, die Natur; und sie endet — etwa in Fichtes „Bestimmung des Menschen" — mit der Ausprägung einer extrem idealistischen Denkweise, dem Versenkt- und Versunkensein in das Subjekt, das Ich, die reine Vernunft. Und dieser ganze Weg, der von einem Extrem zum anderen hinführt, wird mit bewunderungswürdiger Stetigkeit und Folgerichtigkeit durchmessen. Von den Anfängen Kants, über dessen skeptische und kritische Periode hinweg, dann über Reinhold, Aenesidemus, Maimon, bis zur Höhe der Fichte'schen Philosophie, führt *ein* stetig und konsequent fortschreitender geistiger Entwickelungsprozeß, innerhalb dessen die Gedankenwelt des *neuen Platonismus* immer deutlicher und entschiedener zur Ausprägung kommt.

Parallel nun mit dieser Entwickelung des neuen Platonismus, auch zu gleicher Zeit mit ihr, vollzieht sich eine andere innerlich kraftvolle Gedankenbewegung in *ganz entgegengesetzter* Richtung, die also ihren Ausgang nimmt vom Versenkt- und Versunkensein in die reine Subjektivität (und damit auch den Menschen), um zu enden in der Hingabe an die Mannigfaltigkeit des

Objektiven, die Natur. Das ist die Gedankenbewegung des neuen Spinozismus, deren Hauptträger Lessing, Herder und Goethe sind.

Der zeitliche Parallelismus dieser neu-spinozistischen Gedankenbewegung mit der des neuen Platonismus ist ein fast vollständiger. Lessing, der erste Wegbereiter des neuen Spinozismus, ist dem Lebensalter nach nur fünf Jahre jünger als Kant, und die Schriften und Aufsätze, mit denen er schon in den fünfziger und sechziger Jahren das Christentum, als den Mythus und die Philosophie der reinen Subjektivität, kritisch zur Auflösung bringt, gehen zeitlich denen ganz parallel, mit welchen Kant in seiner vorkritischen Periode die Naturphilosophie auflöst. Das Jahrzehnt von 1770—1780 ist dann entscheidend für die Durchbildung der neu-spinozistischen Gedankenrichtung, nicht nur bei Lessing, sondern auch bei Herder und Goethe — es ist dasselbe Jahrzehnt, in dem sich auch bei Kant die entscheidende Wendung vollzieht. Der eigentliche Durchbruch der Gedankenrichtung des neuen Platonismus erfolgt dann mit dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" im Jahre 1781 — in demselben Jahre stirbt Lessing, und er hat wenige Monate vor seinem Tode das berühmte Gespräch über Spinozas System mit Fr. Heinrich Jacobi, nachdem er ungefähr gleichzeitig seine „Erziehung des Menschengeschlechts" vollendet hatte. In demselben Jahre beginnt Herder seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" und verfaßt Goethe seinen tiefsinnigen Aufsatz „die Natur", in dem das ganze Fundament seiner neu-spinozistischen Philosophie bereits gegeben ist. Kants „Kritik der reinen Vernunft" wurde bekanntlich zunächst fast von niemandem beachtet, weil niemand dieses Werk verstand: es war, als wenn es dem öffentlichen Geiste gegenüber zunächst sekretiert, unter Ausschluß der Öffentlichkeit erschienen wäre — ganz ebenso blieben die ersten entscheidenden Kundgebungen des neu-spinozistischen Geistes anfangs verborgen und unbeachtet, wenngleich hier die mangelnde Publizität mehr durch die Scheu vor dem Mißverstehen und Nichtverstehen, als durch letzteres selbst veranlaßt war:

Lessings Gespräch mit Jacobi wurde von letzterem zunächst einige Jahre der Öffentlichkeit vorenthalten, ebenso trat Herder erst einige Jahre später mit dem ersten Teile seiner „Ideen" an die Öffentlichkeit, und Goethes Aufsatz „die Natur" blieb anfänglich ebenso verborgen,*) wie seine spinozistischen Gedichte derselben Zeit. In das Lustrum von 1783—88 etwa fällt dann die Eroberung des öffentlichen Geistes durch den neuen Platonismus der Kantischen Lehre: 1783 erscheinen die Prolegomena, welche der neuen Philosophie zuerst die Bahn brachen, 1785 und 1788 erscheinen die ethischen Hauptschriften („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und „Kritik der praktischen Vernunft"), 1786/87 Reinholds „Briefe über die kantische Philosophie" u. s. f. — in dem nämlichen Lustrum erobert auch der neue Spinozismus langsam den öffentlichen Geist und gewinnt eine beherrschende Macht: denn in diese Zeit fällt der Spinozastreit, angeregt durch Fr. Heinrich Jacobi, an dem vor allem auch Herder und Goethe teilnehmen, Jacobi weist zunächst (1783 und 84) hin auf Lessings Spinozismus und gibt Goethes spinozistische Gedichte „Prometheus" und „Edel sei der Mensch" bekannt, es folgt seine Kontroverse mit Mendelssohn, 1785 erscheinen Jacobis, 1787 Herders Gespräche über Spinozas System. Endlich erreicht die neue spinozistische Gedankenrichtung auch ihre Höhe und ihre reinste Ausprägung fast gleichzeitig mit der des neuen Platonismus: in den neunziger Jahren, als die Hauptschriften Fichtes ans Licht treten, erscheinen auch Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte", Goethes „Metamorphose der Pflanzen" und „Metamorphose der Tiere", sowie mehrere kleinere Prosaschriften und Dichtungen im neu-spinozistischen Geiste.

So gleichen die beiden Gedankenbewegungen des neuen Platonismus und des neuen Spinozismus zwei großen parallel gehenden Strömen, die beherrschend das Land des deutschen Geisteslebens durchziehen, derart, daß alle wahre Fruchtbarkeit, aller neue geistige

*) Er erschien zwar 1782 im Tiefurter Journal, das aber nur in — elf Exemplaren gedruckt wurde.

Anbau nur innerhalb dieser beiden Stromgebiete möglich ist. Aber beide sind weit voneinander geschieden, so weit, daß man von dem einen Stromlaufe her kaum noch die Stimmen des anderen vernehmen und verstehen kann: Kant z. B. schreibt eine Rezension von Herders „Ideen", die zum großen Teil ein einziges Mißverstehen ist, und Herder, der Bewunderer Kants in der Sturm- und Drangzeit, führt nun einen erbitterten Kampf gegen die Kantische Philosophie, dessen Signatur ein stetes Mißverstehen und Nichtverstehen und ein galliges Entgegenreden ist; aber auch für Goethe ist die Kantische Gedankenwelt zunächst etwas völlig Unverständliches und Fremdes, und noch fremder, ja ganz befremdend und seltsam anmutend, diejenige Fichtes, über dessen „Ich" und „Nicht-Ich" er gern sich in mancherlei Spottreden ergeht, durch welche man sich ja oftmals gern von dem lastenden Drucke des völlig Fremdartigen und Unverstandenen einer Erscheinung zu befreien sucht. So wurde hier jene scharfe Antithese zur Wirklichkeit, welche Jacobi aufgestellt hat: „Es gibt nur zwei voneinander wesentlich verschiedene Philosophien. Ich will sie Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen diesen beiden Geistern kann man wählen, d. h. man kann ergriffen werden von dem einen oder von dem anderen, so daß man ihm allein anhangen, ihn allein für den Geist der Wahrheit halten muß." Ebendieselbe Antithese hat in gleicher Art auch Fichte formuliert: „Es sind nur diese beiden philosophischen Systeme ... Idealismus und Dogmatismus ... möglich. ... Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen ... jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu sein scheinen, so nimmt jeder sie in einem anderen Sinne."

Dieser scharfe Widerstreit bekundet sich von vornherein auch im gegensätzlichen geistigen Charakter der führenden Persönlichkeiten. Die Vertreter des neuen Platonismus — Kant, Reinhold, Fichte — sind zunächst Philosophen im engeren Sinne

dieses Wortes, d. h. die Philosophie ist das eigentliche geistige Element, in dem sie leben, Fähigkeit und Neigung zu abstrakter Gedankenbildung und logischer Begriffsentwicklung ist die ursprüngliche Mitgift ihrer Persönlichkeiten. Die Vertreter des neuen Spinozismus dagegen — Lessing, Herder, Goethe — sind zunächst und vor allem Dichter, sie leben ursprünglich nicht in der Sphäre des Verstandes, sondern in der der Anschauung und des Gefühls, und nicht auf Entwickelung allgemeiner Begriffe und Ideen, sondern auf Bildung individuell-typischer Formen ist ihr Sinn gerichtet. Daher ist es natürlich, daß bei ihnen oftmals den philosophischen Begriffen, gewollt oder ungewollt, die poetische Anschauung sich unterschiebt und ein Schwanken, ein unausgeglichener Widerstreit, zwischen Verstand und Gefühl sich geltend macht — am wenigsten bei Lessing, der einen so starken Zug zum Verstandesmäßigen hatte, daß er oft selbst an seinem Dichterberuf zweifelte; am stärksten bei Herder, für den überhaupt der Widerstreit von Verstand und Gefühl das dauernde, bis zuletzt ungelöst gebliebene, Problem seiner ganzen Geistesarbeit wurde. Es ist so nicht weniger erklärlich, daß den Neo-Spinozisten der Zug zum System fehlte, der aller energischen philosophischen Gedankenbildung wesentlich ist, daß sie es überall nur zu philosophischen Fragmenten, Aphorismen, Aperçus, aneinander gereihten Ideen, im besten Falle zu fragmentarischen Versuchen im Systematischen brachten — selbst Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte", das umfassendste und am meisten systematische Werk der neu-spinozistischen Gedankenbewegung, zeigt noch diesen fragmentarischen Charakter. Kein Wunder endlich, daß diese Neo-Spinozisten aus der Welt abstrakt-philosophischer Begriffsentwickelung, in der sie nie ganz heimisch werden konnten, immer wieder zur Dichtung zurückkehrten, und daß Lessing und Goethe auch abschließend ihre Ideen nicht begrifflich-abstrakt, sondern poetisch-anschaulich zur Darstellung brachten: Lessing im „Nathan", Goethe im „Faust", der philosophischen Dichtung oder poetisch-individualisierten Philosophie, die dann sein ganzes Lebenswerk krönte. So ist der Geist des neuen Platonismus stärker in sich selbst ge-

sammelt, der des neuen Spinozismus mehr nach vielen Richtungen hin fruchtbar verteilt und ausgebreitet — aber es ist auf beiden Seiten ein und dieselbe Kraft des Geistes, sowie es ein und dasselbe Licht ist, ob es nun das eine Mal in einheitlichem Strahle hervortritt, oder das andere Mal zu fruchtbarer Verteilung in bunterem Farbenspiel sich bricht.

Fehlt nun so der neu-spinozistischen Gedankenbewegung auch die ursprüngliche Kraft philosophischer Systematik, so ist doch auch gerade dieser ihr Mangel philosophie-geschichtlich von großer Bedeutung geworden. Denn das Bedürfnis nach Anlehnung an andere philosophische Systeme führte zur Erneuerung jener Verknüpfung von Naturphilosophie und Idealismus, welche die drei großen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibniz, vor allem natürlich die beiden letzteren, hergestellt hatten, und zwar zur Erneuerung nach ihrem tieferen esoterischen Geiste. Ein Jahrhundert lang war diese esoterische Lehre teils ganz verborgen, teils völlig unverstanden geblieben — nun erst, im Zeitalter der neu-spinozistischen Gedankenbewegung, waren für sie „die Zeiten erfüllet", d. h. die naturphilosophische Verstandesaufklärung war außerstande gewesen, Leibniz und Spinoza zu verstehen, nun erst, durch Vermittelung von Lessing, Herder und Goethe, wurden ihre (esoterischen) Lehren ein lebendiges Besitztum der Kultur, und sie blieben fortan ein Ferment der Geistesentwickelung für alle nachfolgenden Zeiten. Was die drei Dichterphilosophen zu jener geschichtlichen Mittlerrolle berief und befähigte, war eben dasselbe, was sie mit dem Geiste der deutschen Mystik wie mit der Sturm- und Drang-Revolution innerlich verknüpfte, eben dasselbe natürlich auch, was sie dem Geiste der naturphilosophischen Verstandesaufklärung entgegensetzte. Sie mußten ja schon als Dichter weit entfernt sein von aller Logodädalie, von der Überschätzung des logischen Kalküls und der mathematischen Evidenz, welche für die Verstandesaufklärung richtunggebend waren; ja sie standen wohl gar am entgegengesetzten Pole und hatten, wie namentlich Goethe, gegen die Mathematik als solche eine tiefinnere Abneigung, gegen den

logischen Kalkül (man denke an die Schülerscene im „Faust"!) eine allzuweitgehende Verachtung. Und auf der anderen Seite sahen sie die Natur nicht, wie die Vertreter der Verstandesaufklärung, im Einzelnen und Beschränkten, sondern, wie Spinoza und Leibniz, einheitlich; sie erfaßten sie, nicht wie die Aufklärer, mit dem bloßen Verstande, sondern, gleich jenen großen Metaphysikern, mit der Kraft genialer Intuition.

Zu dieser geschichtlichen Mittlerrolle waren die Dichterphilosophen des neuen Spinozismus um so mehr disponiert, als sie ihrem geistigen Charakter nach mit Leibniz wie mit Spinoza wesensverwandt waren, wenn auch in verschiedenartiger Weise wesensverwandt: mit Leibniz auf Grund der Übereinstimmung, mit Spinoza vermöge des polaren Gegensatzes. Mit Leibniz vermöge der Übereinstimmung: wie bei diesem, so ist auch bei Lessing, Herder und Goethe der geistige Universalismus einer ihrer Hauptcharakterzüge; auch sie streben wie Leibniz darnach, auf allen Gebieten, nicht nur des Erkennens, sondern vor allem auch des Erlebens, heimisch zu sein, nichts Menschliches als fremdartig zu betrachten; auch sie stellten in ihren Persönlichkeiten das wirklich dar, was Leibniz als das Wesen der Monade hervorhebt: daß sie ein feinster Auszug alles Wirklichen und — von wem gälte das mehr als von Goethe! — gleichsam ein Spiegel des Universums (miroir de l'univers) sei; ja, selbst darin stimmen sie mit Leibniz überein, daß sie zwar, wie dieser, ihre Ideen verschwenderisch nach allen Seiten ausstreuten, aber doch nie systematisch und nach einem großen vorbedachten Plane, sondern immer nur gelegentlich, meist auf Anregungen von außen her, auf Veranlassung fremder Meinungsäußerungen, und immer nur in Skizzen und Bruchstücken, Aphorismen und Aperçus, brieflichen und sonstigen Gelegenheits-Äußerungen, Winken und zerstreuten Darstellungen; und zuletzt fehlt ja der dichterische Einschlag ihrer Philosophie auch nicht in der esoterischen Leibniz'schen Lehre, daher diese von Herder gern, und nicht ohne Grund, als Monaden-Poem bezeichnet wird. — Ebenso deutlich aber wie diese Übereinstimmung mit Leibniz ist der Kontrast zur Persönlichkeit und

Geistesart Spinozas. Ja, nicht leicht kann es einen stärkeren Gegensatz geben, als das einsam-ruhige, der Kontemplation hingegebene, Denkerleben des holländischen Weisen und das bewegte und erregte, gärungsvolle und, namentlich bei Goethe, leidenschaftserfüllte Leben der Dichterphilosophen; kein größerer Gegensatz auch als der letzteren geistige Lebhaftigkeit, Vielseitigkeit, Versatilität und das einseitige, man könnte fast sagen starre, Versenktsein Spinozas in die eine absolute Substanz, in dessen Abgrund alle Vielheit und Mannigfaltigkeit erlischt; oder endlich als die streng logische, am Vorbild der Mathematik geschulte, Dialektik Spinozas und die ganz entgegengesetzte poetische Sinnes- und Vorstellungsweise der Dichterphilosophen. So schildert z. B. auch Goethe in „Wahrheit und Dichtung" das durchweg Gegensätzliche seines Verhältnisses zu Spinoza: „Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise" u. s. f. Es darf aber hierbei, wie Goethe hinzufügt, „nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen." So ist es auch hier. Eben vermöge der polaren Entgegensetzung übte die Persönlichkeit und Geistesart Spinozas auf Goethe, wie auf Herder und Lessing, eine weit stärkere Anziehungskraft aus, als die so vielfach verwandte von Leibniz. Und nicht nur die Persönlichkeit, sondern ebenso die Lehre. Zwar wurden im neuen Spinozismus beide Systeme, das Leibniz'sche und das Spinozistische, allmählich einander angenähert. Denn indem man deren (esoterische) Grundprinzipien von neuem intuitiv erfaßte, begriff man sehr bald, daß beide Systeme, aus einem Grundbegriff, dem der Substanz, des reinen Objekts entstanden, komplementär zusammengehören, daß der Pluralismus und Individualismus der Leibniz'schen Lehre und der strenge Monismus Spinozas einander fordern und ergänzen, und daß sie erst in ihrer Vereinigung das Grundprinzip erschöpfen. Aber immer behielt doch hierbei der Spinozismus das Übergewicht. Denn er gab nicht nur den einzelnen Dichterphilosophen, sondern der ganzen neuen Zeit das,

was sie am meisten verlangte, weil sie es am stärksten entbehrte: die Wiederherstellung des geistigen Gleichgewichts nach den Ausschweifungen des Subjektivismus, nach den Paroxysmen des Persönlichkeitsstrebens. Wenn Goethe von sich selbst bekennt, daß er oftmals in der Friedensluft des Spinozismus die heiße Stirn gekühlt habe, so gilt dasselbe auch von Herder und selbst von der Kämpfernatur Lessings, ja vom ganzen Zeitalter, dem sie angehörten und voranschritten: es ist das leidenschaftliche Brausen der Geniezeit, es ist die wilde Gärung der Subjektivität, die zur Ruhe kommt in der spinozistischen Kontemplation des reinen Objekts, der absoluten Substanz, in dieser Vorstellung von der Natur als ewiger, ruhevoller Einheit und Größe. So verknüpfen sich auch hier, ganz ebenso wie in der entgegengesetzten Gedankenbewegung des neuen Platonismus, unmittelbar die beiden Polbegriffe alles Denkens, Subjekt und Objekt, und darauf vornehmlich beruht wieder das bleibend Große und Fruchtbare dieser Gedankenwelt des neuen Spinozismus.

9. Lessing.

Der eigentliche Führer der neu-spinozistischen Gedankenbewegung ist Lessing. Wenn auch Herder und Goethe selbständig und in eigener Weise in denselben Gedankenkreis traten, so folgten sie doch, einmal mit ihm zusammengetroffen, der allgemeinen Wegrichtung, welche Lessing gewiesen, die er nicht bloß in unbestimmten Umrissen vor sich gesehen, sondern klar und deutlich, wie mit ausgerecktem Arme, bestimmt hatte.

Was ihn zu dieser Führerrolle befähigte, war vor allem die Vorherrschaft der kritisch-analytischen, im Gegensatz zu der, bei Herder und Goethe stärker überwiegenden, synthetischen Geistesart. Denn, wie man an so vielen Wendepunkten des geistigen Lebens beobachtet, es ist eben dieser kritisch-analytische Geist, der, indem er scheidet und reinigt, das anscheinend Zusammenhängende sondert, das Schwerfällig-Kompakte auseinandersprengt, dieserart erst den Weg bereitet, der nachher mit genügender Sicherheit beschritten werden kann. In dieser Rücksicht hat Lessing, wie ja schon oft bemerkt worden ist, mit niemandem größere Ähnlichkeit, als mit Kant. Nichts ist für beide so charakteristisch als die Schärfe des analysierenden Verstandes, dem das Unterscheiden und Scheiden ständig Aufgabe wie Bedürfnis ist; und dies nicht nur gegenüber den Dingen selbst, sondern auch gegenüber den Meinungen, hergebrachten Anschauungen und widerstreitenden Überzeugungen über die Dinge. Daher, so wie Kant seinen Weg sich bahnte zwischen den Anhängern von Cartesius und Wolff, Leibniz und Newton, zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, Empirismus und Rationalismus, immer

dabei die widerstreitenden Richtungen konfrontierend und ihre Ansprüche kritisch gegeneinander abwägend, — ganz ebenso bahnt sich Lessing kritisch seinen Weg zwischen Orthodoxen und Pietisten, Aufklärern und Mystikern, Wundergläubigen und Rationalisten, Freidenkern und Sozinianern u. s. w. An zahlreichen Stellen seiner Schriften, namentlich auch seiner kritischen Hauptschriften, bekennt sich Kant ausdrücklich zu dieser Mittlerrolle des kritisch abwägenden Richters, und es ist z. B. die ausgesprochene Absicht seiner „Kritik der reinen Vernunft", den tausendjährigen Streit der Parteien vor den Richterstuhl der Vernunft zu ziehen und zu schlichten — ganz ebenso betont Lessing immer wieder diese seine kritische Richtertätigkeit, und es bezeichnet den Grundzug seines eigenen geistigen Charakters, wenn er im „Nathan", auf dem Höhepunkte der dramatischen Entwickelung, in der Parabel von den drei Ringen, den tausendjährigen Streit der religiösen Parteien durch einen weisen Richter entscheiden läßt, und auch noch den Ausblick eröffnet auf eine Berufungsinstanz, da ein weiserer Richter nach abermals tausend Jahren sein Urteil verkünden wird. Beide, Lessing wie Kant, waren ja zu solchem Richteramte auch im höchsten Sinne berufen, nicht nur vermöge der Schärfe des kritisch-analysierenden Verstandes, sondern ebenso wegen ihres unbestechlichen Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit, der bei ihnen so einzigartig ausgeprägt war, daß in Bezug darauf eben nur Lessing mit Kant, nur Kant mit Lessing verglichen werden kann. In seiner Äußerungsweise war allerdings dieser kritisch-analytische Geist Lessings von dem Kants stark unterschieden, so wie eben die Art des Philosophen, der überwiegend oder ganz im Elemente des Begriffes lebt, unterschieden ist von der des Dichters, dem zum Begriff ein individuell-anschauliches Element immer wenigstens hinzutritt; und unterschieden insbesondere von der Art des Dramatikers, dessen Anschauung zur bewegten Handlung werden möchte. Während also Kant die widerstreitenden Begriffe, Lehrmeinungen und Parteien immer nur referierend vorführt, stellt Lessing sie unmittelbar gegenüber, und konfrontiert sie, wie bei der Rede und Gegenrede in einem Drama. Deshalb sind im Grunde

alle Schriften Lessings, auch die rein gelehrten und philosophischen, Dialoge, obgleich er ihnen nur zum kleinsten Teile auch äußerlich die dialogische Form gegeben hat. Daher rührt auch jene ungemeine Lebendigkeit der Lessing'schen Prosa, jene greifbare Gegenständlichkeit und Klarheit, die selbst in seinen subtilsten und schwierigsten philosophischen Untersuchungen noch hervortritt.

Ganz und gar verschieden sind nun aber vor allem Ausgangspunkt, Wegrichtung und Ziel der analytisch-kritischen Reformarbeit Lessings und Kants. Nicht nur verschieden, sondern diametral entgegengesetzt. Denn Kant nahm, mit der naturphilosophischen Aufklärung seiner Zeit, seinen Ausgangspunkt vom Objekt, von der „Welt" und der Natur, um, auf einem langen Wege kritischen Prüfens und Zweifelns, zuletzt zu entdecken: das Geheimnis, nämlich die innere Einheit, des Objektiven liegt nicht in diesem selbst, sondern — im reinen Subjekt; Lessing dagegen, umgekehrt, ging mit seinem Zeitalter aus vom Subjektiven, insbesondere dem religiösen Subjektivismus, und näher dem christlichen Glauben und Glaubensgefühl in seiner reinen welt- und naturabgewandten Innerlichkeit, um, auf einem nicht minder langen Wege kritischen Prüfens und Zweifelns, zuletzt zu entdecken: das Geheimnis des Subjektiven, nämlich dessen innere Einheit, liegt nicht in ihm selbst, sondern — im reinen Objekte, in der Substanz. Innerhalb der naturphilosophischen Aufklärung, die Kant ebenso aufgelöst wie vollendet hat, gab es zwei Haupt- und Grundrichtungen, zwischen denen Kant lange schwankte, ehe es ihm gelang, seinen Standpunkt über beiden zu gewinnen: Rationalismus und Empirismus, jener das Objektive auf das rein Verstandesmäßige, dieser es auf (äußere) Anschauung und Gefühl zurückführend. Auch innerhalb der aufgeklärten (protestantischen) christlichen Glaubensanschauung gab es zur Zeit Lessings zwei Haupt- und Grund-Richtungen: Rationalismus und Pietismus, jener ebenfalls allen religiösen Glauben auf das bloß Verständige, dieser ihn auf die (im vorliegenden Falle innere) Anschauung oder das bloß Gefühlsmäßige reduzierend. Zwischen beiden hat auch Lessing lange geschwankt, namentlich in seiner Frühzeit, da die Antike

ihn überwiegend gefangen nahm, und die religiösen Probleme ihn noch weniger als allgemeine Fragen, denn als persönliche Gewissens-Skrupel beschäftigten. — Rationalismus und Empirismus, wie Kant sie vorfand, stimmten überein in den wichtigsten Grundsätzen und Voraussetzungen der Aufklärung, d. h. sie hatten gemeinsam die Betrachtung der Dinge von zahlreichen Irrtümern und Vorurteilen der Vergangenheit frei gemacht, hatten viele Dogmen, die früher kritiklos angenommen worden waren, vernichtet — ein Dogma aber war bestehen geblieben, und eben dies, das am festesten gewurzelte, hat erst Kant beseitigt: daß das Objekt als solches ohne weiteres und durch sich selbst erkennbar sei. Ganz ebenso stimmten auch theologischer Rationalismus und Pietismus, Verstandes- und Gefühlschristentum überein in den wichtigsten Grundsätzen und Voraussetzungen der Aufklärung, d. h. auch sie hatten das Christentum, die religiös-subjektive Betrachtung der Dinge, von zahlreichen Irrtümern und Vorurteilen der Vergangenheit frei gemacht, es von vielen Dogmen losgelöst, die man früher kritiklos angenommen. So hatte man sich längst frei gemacht vom Glauben an die Kirche und erkannt, daß Kirche und Religion zwei sehr verschiedene, ja vielfach entgegengesetzte, Dinge seien; man hatte eingesehen, daß auch theologische Untersuchungen und Systeme etwas anderes seien als Christentum und Religion, daß auch keine Autorität als solche verbindlich sei für das wahrhaft christliche, das religiöse Leben, daß Christentum und Religion dem Wesen nach nicht zu identifizieren seien mit den zahlreichen Dogmen, weder den katholischen noch den protestantischen, von denen viele zudem als direkt unchristlich und irreligiös erkannt worden waren usw. Aber ein dogmatisches Vorurteil, das festestgewurzelte von allen, war auch durch die radikalste Aufklärung nicht erschüttert worden: daß das Christentum mit der Bibel zu identifizieren sei, mit dieser stehe und falle; alle Autoritäten des religiösen Lebens waren erschüttert, oder doch mindestens dem Zweifel ausgesetzt — nur die Autorität der Bibel war ganz unerschüttert geblieben; das Joch jeder geistigen Tyrannei, soweit es von Menschen dem religiösen Glauben auferlegt war,

hatte man abgeschüttelt — aber um so williger beugte man sich unter das Joch des Buchstabens.

So ist denn dies der Punkt, an dem die kritische Arbeit Lessings recht eigentlich einsetzt und geschichtliche Bedeutung gewinnt. Diese ganz kritische Arbeit läßt sich, analog der Fragestellung Kants, in den Satz zusammenfassen: was ist reines Christentum? Und sie führt also zunächst zur Beantwortung der Frage: ist die Bibel das Christentum, und das Christentum die Bibel?

Es war unzweifelhaft Spinoza, der Begründer der modernen Bibelkritik, der Lessing, wenn auch nicht den einzigen, so doch den schärfsten Anstoß zu der Erkenntnis gab, daß Bibel und Christentum sich eben nicht decken und nicht decken können. Sie können dies schon deshalb nicht, und das Wesen des Christentums ist schon darum nicht ohne weiteres aus der Bibel zu gewinnen, weil noch gar nicht einmal authentisch feststeht, was denn Bibel, in diesem Sinne, eigentlich ist. Man rechnet dazu ja immer den sogen. Kanon der heiligen Schriften. Aber man weiß, daß dieser Kanon erst sehr spät, erst mehrere Jahrhunderte nach Christus, zusammengestellt wurde, daß schon frühzeitig manche der ihm zugerechneten Schriften als apokryph, d. h. als nicht heilig im Sinne göttlicher Inspiration, als nicht auf Jesus und seine Jünger zurückgehend, erkannt wurden, und daß die historische Kritik wohl Anlaß hätte, noch mancherlei anderes in diesem Sinne aus dem Kanon auszuscheiden.

Läßt man aber auch diesen Gesichtspunkt beiseite, und nimmt den Kanon der heiligen Schriften so, wie er nach der alten Überlieferung als geschlossene Einheit feststeht, so muß man doch vor allem sich darüber klar werden, daß er, im ganzen wie im einzelnen, weit mehr enthält, als was zum Christentum und zur Religion gehört. Dieses Mehr ist das rein Historische, sind die schmückenden Details, mit denen die Propheten-Worte umkleidet werden. Gesetzt auch, dieses rein Historische sei durchweg wahr, gegen alle Anfechtung gesichert, so ist es doch weder ein unmittelbares noch ein mittelbares Zeugnis des göttlichen Wortes, sondern höchstens ein mehr oder weniger entbehrliches Hilfsmittel, dieses zu überliefern, zu

erklären, anschaulich zu machen und einzuprägen. Es ist z. B. offenbar für das Christentum als Religion ganz gleichgültig, ob mit Christus zwei oder mehr Schächer zugleich ans Kreuz geschlagen wurden, ob die Flucht nach Ägypten sich so zugetragen hat oder anders usw.; und noch mehr gilt das von zahlreichen geringeren Nebenumständen; „wenigstens," sagt Lessing, „muß man ein Rabbi oder ein Homilet sein, um nur eine Möglichkeit oder ein Wortspiel auszugrübeln, wodurch die Hajiemim des Ana, die Krethi und Plethi des David, der Mantel, den Paulus zu Troas vergaß, und hundert andere solche Dinge in einige Beziehung auf die Religion können gebracht werden."

Wenn dies nun aber als ausgemacht gilt, d. h. „wenn es wahr ist, daß die Bibel mehr enthält, als zur Religion gehört, wer kann mir wehren, daß ich sie, insofern sie beides enthält, insofern sie ein bloßes Buch ist, den Buchstaben nenne, und dem besseren Teile derselben, der Religion ist oder sich auf Religion bezieht, den Namen des Geistes beilege? Zu dieser Benennung ist derjenige sogar berechtigt, der das innere Zeugnis des h. Geistes annimmt. Denn da dieses Zeugnis sich doch nur bei denjenigen Büchern und Stellen der Schrift mehr oder weniger äußern kann, welche auf unsere geistliche Besserung mehr oder weniger abzwecken: was ist billiger, als nur solcherlei Bücher und Stellen der Bibel den Geist der Bibel zu nennen? Ich denke sogar, es streife ein wenig an Gotteslästerung, wenn man behaupten wollte, daß die Kraft des h. Geistes sich ebensowohl an dem Geschlechtsregister der Nachkommen des Esau bei Moses, als an der Bergpredigt Jesu beim Matthäus wirksam erzeigen könne."

Daraus folgt nun also, daß Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion sind. Man kann das Historische der Bibel, wie das jedes anderen Geschichtswerkes, kritisch prüfen und anzweifeln, ohne daß die christliche Religion als solche davon berührt wird; man kann dem Buchstaben Zweifel entgegensetzen, ohne darum dem Geiste, selbst dem der Bibel, geschweige denn dem der Religion,

entgegen zu sein, ja vielleicht gerade, indem man von diesem Geiste am stärksten, am innigsten erfüllt ist. Wie sehr sündigen also gegen diesen Geist die, welche ihm das Joch des Buchstabens auferlegen wollen — vielleicht das unerträglichste von allen, die es gibt. Und wie sehr sündigen sie auch gegen den ursprünglichen Geist des Protestantismus, gegen das Befreiungswerk Luthers! „Luther, du!", so ruft Lessing aus, — „Großer, verkannter Mann! Und von niemanden mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreiend, aber gleichgültig daherschlendern! — Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset, wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens?" — —

Ebenso aber wie die Bibel mehr enthält als die Religion, so enthält, umgekehrt, auch die Religion mehr als die Bibel; die letztere ist wohl eine Beurkundung der Religion, aber nicht diese selbst. Die Religion wurde durch die Schriften der Bibel mitgeteilt, den kommenden Geschlechtern zum Gedächtnis überliefert, — folglich mußte bereits etwas da sein, was da mitgeteilt, überliefert werden konnte. Also war die Religion vorhanden, ehe es eine Bibel gab, ehe auch nur eine einzige Schrift des biblischen Kanons existierte. Ja, auch nachdem bereits die Schriften des neuen Testaments niedergeschrieben waren, entwickelte sich doch der christliche Glaube noch jahrhundertelang weiter, und ganz unabhängig von jenen Schriften; wie denn ja die katholische Kirche ihren Gläubigen das Lesen der Bibel ausdrücklich verboten hatte. Aber selbst bei den Gelehrten und Klerikern war in den ersten Jahrhunderten das Mittel der Fortpflanzung der christlichen Religion nicht die Bibel, sondern die Tradition, nicht die schriftliche, sondern die mündliche Überlieferung; und das Kriterium des Glaubens war nicht der Inhalt des neuen Testaments, sondern die sogen. regula fidei, die ganz auf der Tradition beruhte.

Gleichviel aber, ob schriftliche oder mündliche Überlieferung, Bibel oder regula fidei —, beides ist Historie der Religion, aber nicht diese selbst, oder es ist Theologie, aber nicht Christentum.

Und so unzweifelhaft Historie der Religion und Theologie ihren Wert haben und haben können, so ist es doch eben nicht der Wert, welcher dem eigentümlichen Wesen der Religion entspringt, so muß beides doch eben voneinander geschieden werden. Die Religion ist unabhängig von der Historie, erst recht also von der Überlieferung dieser Historie, erfolge diese nun mündlich, durch die Tradition, oder schriftlich, durch die Bücher der Bibel. Wie hoch man also auch den Wert der letzteren anschlagen mag, nicht nur an sich selbst, sondern auch in Beziehung auf die Religion, so müßte es doch möglich sein, daß die Bibel gänzlich unterginge, und doch die Religion bestehen bliebe.

Ist dies aber der Fall, so ist es erst recht unmöglich, die Wahrheit der Religion auf die Bibel zu gründen. Denn ein anderes ist die Wahrheit der Historie, wie sie die Bibel enthalten mag, und ein anderes die religiöse Wahrheit. Jene hat es mit äußeren Geschehnissen zu tun, die durch Zeugnisse beglaubigt werden können, die Religion aber hat es nur mit etwas Innerlichem zu tun, mit einem Erleben, Erfahren, Fühlen, Ergriffenwerden, wobei eine Beglaubigung sinnlos wäre. Keine Bibel, keine Zeugnisse der Bibel, und noch weniger gelehrte theologische Kommentare, können einem Menschen den christlichen Glauben geben, wenn er ihn nicht innerlich erlebt, fühlt und erfährt; und umgekehrt können Bibel und Theologie ihn in keiner Weise kümmern, ihn weder günstig noch ungünstig beeinflussen, wenn er mit wahrhaft innerlicher Kraft von seinem Glauben erfüllt ist. „Was gehen den Christen des Theologen Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet. Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektrischen Funken erfährt, was kümmert es ihn, ob Nollet oder Franklin, oder ob keiner von beiden Recht hat?“

Mit anderen Worten: die Religion ist nicht ein nach außen gerichtetes Tun, sondern ein im Innern sich vollziehendes Erleben und Fühlen, sie ist nicht Buchstabe, sondern Geist, keine Tatsache,

sondern eine tätige Kraft des Lebens. Und darum gibt es für die Wahrheit der Religion auch niemals einen äußeren Beweis der Tatsachen und des Buchstabens, sondern immer nur einen innerlichen „Beweis des Geistes und der Kraft".

* * *

Innerhalb der dramatischen Religionskritik Lessings ist es gewissermaßen die Exposition, die bis zu diesem Punkte geführt worden ist. Sie ging darauf aus, das Wesen des Christentums zunächst dadurch zu bestimmen, daß negativ-kritisch alles davon abgesondert wurde, was sie nicht ist, was nicht zu ihrem Wesen gehört, und doch in der gewöhnlichen, verworrenen Anschauung der Menschen so oft mit ihm in eins gesetzt wird. Die Religion ist also nicht Kirche und Dogma, nicht mündliche Überlieferung (Tradition), aber auch nicht schriftliche Überlieferung (Bibel), nicht Historie und deren gelehrte Auslegung — alles dies ist in Beziehung auf die Religion selbst nur ein Äußeres, sie selbst aber ein Inneres, Geistiges und eine gewisse eigentümliche Kraft dieses Inneren und Geistigen.

Ist dies aber der Fall, so erhebt sich nun die Frage, welche die Peripetie der Lessing'schen Religionskritik entscheidet, nämlich die Frage: gibt es ein solches Christentum der Innerlichkeit, eine reine Religion des Geistes, und wenn ja, wo ist es zu finden, wie ist es möglich, und woran ist es zu erkennen?

Auf diese Frage erhält man sogleich eine Vielheit von Antworten. Denn es treten alsbald die verschiedenen „Richtungen" des Christentums hervor, jede mit dem Anspruch auf alleinige Wahrheit. Solche Namen wie Deismus und Gefühlschristentum, Pietismus und Aufklärung, Orthodoxie und Vernunftchristentum usw., bezeichnen nur die wichtigsten und typischen Grundrichtungen, deren Variationen, wenn sie zur Sekten- und Kirchenbildung übergehen, Lutheraner und Reformierte, Jansenisten, Socinianer u. s. f. heißen.

Wo ist in dieser Mannigfaltigkeit die Einheit zu finden? Oder anders ausgedrückt: welche Richtung bringt das eigentliche Wesen des Christentums zum Ausdruck, welche enthält „die

Wahrheit" des Christentums? Die Antwort, welche vor Lessing stets gegeben wurde, und welche zunächst ja so nahe liegt: daß nämlich nur eine Richtung die Wahrheit enthalte, eben die, der man anhange — diese Antwort war für Lessing ausgeschlossen. Sie war ausgeschlossen nach der ganzen Grundrichtung seines Denkens, welches, vom Subjektiven zum Objektiven hinstrebend, zunächst und vor allem natürlich von jeder subjektiven Benommenheit und Befangenheit des religiösen Vorstellens sich frei machen mußte — um alsdann alle diese subjektive Befangenheiten wieder als Objektives in höherer Einheit zu begreifen. Denn jene geniale Intuition, welche, ganz in das Objektive versenkt, in dessen Mannigfaltigkeit die Einheit, d. h. die Substanz, zu erfassen sucht — diese intuitive Kraft war, wie bei Spinoza und Leibniz, auch in Lessing wirksam; nur richtete sie sich bei ihm, stärker und ausschließlicher als bei jenen, auf das in dieser Hinsicht sprödeste, härteste und schwierigste Objekt, nämlich die Religion und die religiösen Meinungen der Menschen. Das sprödeste und härteste Objekt: denn wenn die Selbstentäußerung des Subjekts, welche die Voraussetzung für jedes intuitive Erfassen des Objektiven bildet, immer etwas Schweres ist, so ist sie hundertfach erschwert gegenüber den subjektiven Meinungen der Menschen, in denen man selbst mitten innen steht, und tausendfach gegenüber den religiösen Meinungen und Überzeugungen, die so unmittelbar nicht nur am eigenen Bewußtsein teil haben, sondern es oft geradezu ausmachen.

Eben hier aber, in dem Durchbrechen dieser gewaltigen Schwierigkeiten, liegt das Große, das historisch Bedeutungsvolle und Folgenreiche der Lessing'schen Religionskritik: daß er, als erster echter Jünger Spinozas und Leibnizens, die subjektiven Befangenheiten des Religiösen, den verwirrenden Widerstreit der religiösen Meinungen entwirrte und auflöste, nicht vom Standorte einer dieser Meinungen, was unmöglich ist, sondern vom überragenden Standorte des Objektiven, der substantiellen Einheit, der Natur.

Für die Lösung dieser Aufgabe brachte Lessing, als unentbehrliche geistige Mitgift, jene „große Art zu denken" mit, die er

selbst an Leibniz rühmt, jene Fähigkeit, auch aus dem härtesten Kiesel Feuer zu schlagen, ohne doch jemals sein Feuer im Kiesel zu verbergen; in den verschiedenartigsten, ja entgegengesetzten, Anschauungen zu leben, ohne sich doch an eine zu verlieren. In diesem Sinne hat er schon frühzeitig so gut wie alle widerstreitenden Hauptrichtungen des Christentums, wenn auch nicht selbst durchlebt, doch sich mindestens innerlich nahe gebracht. So war er, seiner ganzen Geistesrichtung nach, zunächst wohl am meisten dazu disponiert, auf der Seite des Rationalismus, der rein verstandesmäßigen Stellungnahme zu den religiösen Kontroversfragen, zu stehen — und doch weiß man kaum, ob seine Sympathien nicht in noch stärkerem, oder mindestens gleichem, Grade den Mystikern, den Pietisten und Theosophen, den Vertretern des schlichten Gefühlschristentums gehören. Hat er doch schon im Jahre 1750 in seinen „Gedanken über die Herrenhuter" deren Stifter, den Grafen Zinzendorf, mit Begeisterung als einen der größten Lehrer der Menschheit gepriesen, der, gleich Sokrates und Christus, die Menschen vom bloßen eitlen Vernünfteln zum Tun, von der sophistischen Verstandesklugheit zur schlichten Einfalt des Herzens zurückgeführt habe — und gleichwohl hat er nur drei Jahre später, in seinen Aphorismen über das „Christentum der Vernunft", den wesentlichen Gedankengehalt des Christentums in einer Reihe von scharf zugespitzten dogmatisch-verstandesmäßigen Sätzen zu formulieren gesucht. Und ebenso hat man gewiß allen Grund, Lessing als Freidenker und Freigeist zu bezeichnen — und doch steht er auch immer wieder auf der Seite der Gläubigen. Daher hat er bald die ersteren gegen die letzteren, bald diese gegen jene zu rechtfertigen und zu verteidigen, oder sogar zu erheben gesucht. Das beweisen auch seine „Rettungen", d. h. seine Schriften zur Verteidigung und Rechtfertigung verkannter, vom Nachruhm ausgestoßener, von Mit- und Nachwelt verfehmter Persönlichkeiten. Seine apologetischen Bemühungen richtet er hier bald auf Freidenker oder Abtrünnige des Christentums (wie Cardanus, Adam Neuser, Berengarius Turonensis), die er gegen Angriffe der Gläubigen, bald auf Vertreter christlicher

Gläubigkeit (wie Andreas Wissowatius, Cochläus), die er gegen Angriffe und Mißverständnisse der Aufklärer und Freidenker verteidigt.

Auch da aber, wo Lessing als Freidenker den gläubigen Standpunkt bekämpfte und ironisierte, war es niemals dieser selbst, sondern seine Ausartung, die Orthodoxie, der er als Gegner gegenüberstand, die Orthodoxie, d. h. der Versuch, sich in seiner Anschauung ein für allemal zu befestigen und gegen andere abzuschließen, oder vielmehr nicht einmal die Orthodoxie selbst, soweit sie rein subjektiv blieb, sondern nur soweit sie unduldsam gegen andere sich richtete und dadurch zu den abstoßendsten unethischen Erscheinungen führte, der Rechthaberei, der Engherzigkeit, dem Fanatismus, der bösartigen Sophistik usw., Erscheinungen, die ja typisch in dem Gegner Lessings, dem Hauptpastor Melchior Götze in Hamburg, hervortraten. Nicht also die ehrliche Orthodoxie, die nur eigenwillig auf ihrem Standpunkt, den sie als den „rechten" ansieht, beharrt, nicht diese ist es, die Lessing schlechthin verwirft, sondern es ist die unduldsame und gehässige, eben darum auch innerlich unwahre und unehrliche Orthodoxie. Einen Orthodoxen der erstern Art kann man ehrlich bekämpfen, aber man kann ihm die Achtung nicht versagen. „Man kann die Achseln zucken über seine Antwort, so viel man will; aber stehen muß man ihn doch lassen, wo er steht. Das ist der Vorteil, den ein Mann hat, der seinen Grundsätzen treu bleibt, und lieber nicht so ausgemachten Grundsätzen folgen, als ihnen nicht konsequent reden und handeln will. Diese Konsequenz, vermöge welcher man voraussagen kann, wie ein Mensch in einem gegebenenen Falle reden und handeln werde, ist es, was den Mann zum Manne macht, ihm Charakter und Stetigkeit gibt, diese Vorzüge eines denkenden Menschen. . . . . Nicht also die Orthodoxie, sondern eine gewisse schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie ist so ekel! So ekel, so widerstehend, so aufstoßend!" Eben dieselbe Orthodoxie aber, jene tolerable, wie diese unter allen Umständen häßliche und verwerfliche, gibt es auf seiten der Freidenker. Es gibt einen gehässigen, unduldsamen, und eben darum zugleich sophistischen, Fanatismus der Aufklärung, der nicht

weniger widerwärtig ist als der der Gläubigkeit, und der darum von Lessing mit nicht geringerer Entschiedenheit bekämpft wird.

Indem Lessing aber so beiden Parteien, den Gläubigen und den Aufklärern, nach verschiedenen Seiten hin bald Recht und bald Unrecht gab, war er weit davon entfernt, auch nur den Versuch zu machen, den Gegensatz beider überbrücken, vermittelnd abschwächen, oder auflösen zu wollen. Nicht also trotz, sondern gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeit, wußte er beide zu würdigen; und eben derselbe unmännliche Mangel an Konsequenz und Stetigkeit, der ihm die Orthodoxie auf beiden Seiten verächtlich machte, eben derselbe machte ihm auch die schale, in Halbheiten und schielenden „Beweisen" kümmerlich sich fortbewegende, sogenannte Vermittelungstheologie innerlichst zuwider. Ja, jene hat vor dieser immer noch etwas voraus. Denn wenn die Orthodoxie die Vernunft wenigstens nur beschränkt, so wird sie durch diese sogenannte Vermittelungstheologie direkt verfälscht, durch dieses „Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen", das die Scheidewand zwischen Glauben und Philosophie niederreißt und „unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, uns zu höchst unvernünftigen Philosophen macht". Nein, Lessing wünscht nichts sehnlicher, als daß der große Prozeß zwischen Glauben und Denken, Vernunft und Offenbarung, Mythus und Philosophie rein und konsequent durchgeführt würde, und dies auf beiden Seiten von den besten, und vor allem ehrlichsten, Vertetern. „Wahrlich, er soll noch erscheinen, auf beiden Seiten soll er noch erscheinen, der Mann, welcher die Religion so bestreitet, und der, welcher die Religion so verteidigt, als es die Wichtigkeit und Würdigkeit des Gegenstandes erfordert. Mit allen den Kenntnissen, aller der Wahrheitsliebe, all dem Ernste!" Einen solchen würdigen Bestreiter der christlichen Religion fand Lessing in Reimarus, von dessen Werke er darum Fragmente herausgab, ohne sich mit seinem Standpunkte zu identifizieren — und er hätte gewünscht, daß ihm ein ebenso würdiger Verteidiger des Christentums entgegengetreten wäre, nicht ein unduldsamer und sophistischer Zelot, wie es der Hauptpastor Götze war.

Mit derselben strengen Objektivität aber, mit der Lessing so zu dem beherrschenden Gegensatze von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken Stellung nimmt, nimmt er sie auch in dem Widerstreite aller der christlichen Richtungen und Sekten und Kirchen, welche zu seiner Zeit eine Rolle spielten, oder überhaupt jemals geschichtlich hervorgetreten sind. So rechtfertigt und verteidigt er die Deisten, die Bekenner einer rein natürlichen, wenngleich der christlichen Anschauungsweise nahegerückten, Religion; er will ihnen jegliche Duldung gewährt wissen — und doch zeigt er, wo ihre Schranken sind, und wo selbst die Grenzen der Duldung, die man ihnen einräumen dürfe. Das Christentum der Vernunft, oder das vernünftige Christentum, ist auch Lessings Ideal — und doch zeigt er, daß bei vielen seiner Bekenner vom Christentum eben nichts übrig bleibe als der Name, daß es bei so manchem anderen nur eine Art von oberflächlichem Radikalismus, und zugleich die Maske der größten Intoleranz, des gehässigsten Fanatismus sei, derart, „daß man so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt". Er urteilt auch mit derselben Unbefangenheit historischer Kritik über die Erscheinungen des Katholizismus wie des Protestantismus. Bei aller Verehrung und Bewunderung z. B., die er Luther zollt, rechtfertigt und verteidigt er doch in seiner „Rettung des Cochläus" diesen geschworenen Feind des großen Reformators, und räumt ihm halbwegs sogar ein, daß in der Tat seine Beschuldigung vielleicht begründet sein könnte, Luther sei ein wenig auch von Neid und Mißgunst zur Reformation getrieben worden; ja, er wendet sich dabei allgemein gegen die Idolatrie, den Götzendienst, der mit den Stiftern des Protestantismus getrieben wird, und der eine Art Ersatz für den Heiligenkult bei den Katholiken ist, jene Idolatrie, die es nicht dulden will, daß ihrem Helden auch nur der kleinste Fehler, der geringste Flecken anhafte, „als ob Gott das, was er durch ihn verrichtet hat, sonst nicht würde durch ihn haben verrichten können". Und mit derselben Unbefangenheit und Objektivität prüft er z. B. den Gegensatz von Luther und Zwingli, vor allem

in der entscheidenden Abendmahlsfrage, diesen Gegensatz, der so charakteristisch auch in der Stellung beider zu Berengar von Tours, dem mittelalterlichen Bekämpfer der Transsubstantiation, zum Ausdruck kam.

So schon früh beherrscht vom strengsten Geiste der Objektivität, war es zuletzt denn auch deren Begriff und Prinzip, in dem Lessing den letzten, entscheidenden Maßstab für die Beurteilung des Christentums und die kritische Stellungnahme zu seinen Haupterscheinungen fand. Dieses Prinzip der reinen Objektivität wird bezeichnet durch den Begriff der Substanz, so wie ihn Spinoza und Leibniz, am konsequentesten der erstere, gefaßt haben. Substanz bedeutet zunächst immer den Gegensatz zum Subjektiven, demnach vor allem zu den verworrenen Meinungen und Imaginationen der Menschen — also muß man sich über diese auch erheben, wenn man in der Richtung des Substantiellen das Wesen des Christentums erkennen will; Substanz bezeichnet jene (objektive) Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche zwar nicht dem logisch-diskursiven Erkennen, wohl aber dem intellektuellen Anschauen, wie es in seiner Weise ja auch der Dichter haben muß, zugänglich ist — dieserart läge also im Substantiellen auch die Einheit in der Mannigfaltigkeit christlicher Glaubensarten, religiöser Richtungen, Kirchen und Sekten; zur Substanz gehören ihre Akzidenzen (Modifikationen), und beide verhalten sich derart, daß jede Akzidenz eine Bestimmtheit der Substanz ausmacht, ihrem Wesen zugehörig, es mitbestimmend und begrenzend, obwohl doch keine von ihnen, ja nicht einmal ihre ganze Summe, dieses Wesen selbst ausmacht (so wie z. B. ein Baum bestimmt wird durch zahlreiche Akzidenzen, Blätter, Blüten, Zweige, Wurzeln, Licht- und Farbenerscheinungen usw., und doch das Substantielle des Baumes noch weit hinaus liegt über die Summe aller dieser Akzidenzen) — in derselben Weise verhielte sich also auch das Christentum, als substantielle Einheit, zu seinen Modifikationen: also jede der verschiedenen christlichen Anschauungen und Richtungen, Kirchen und Sekten brächte dann das Wesen des Christentums akzidentell, unter einem gewissen Gesichts-

punkte, nach bestimmten Beziehungen, zum Ausdruck, jede wäre also in einer gewissen Weise wahr, hätte akzidentell teil an der Wahrheit, welche dem Christentum überhaupt beiwohnen mag, aber jede von ihnen wäre auch in demselben Sinne falsch und irrig, d. h. keine wäre identisch mit dem Christentum, ja selbst alle zusammengenommen wären noch etwas anderes als „das" Christentum, als jene substantielle Einheit, die allein diesen Namen verdient.

Lessing selbst gebraucht nun freilich fast nirgends diese Ausdrücke Substanz und Akzidenz. Der Dichter vermied nicht nur gern solche schwierigen philosophischen Schulausdrücke, sondern war auch überhaupt geneigt, das Begrifflich-Abstrakte, wo es möglich war, ins Anschauliche zu übersetzen. Auf der anderen Seite aber war Lessing auch wieder zu viel Denker, um nicht das Bedürfnis zu fühlen, selbst innerhalb der Grenzen des poetisch Anschaulichen dem Begrifflichen möglichst nahe zu bleiben. Um aber beiden Forderungen Genüge zu leisten, bedient er sich gern und oft einer poetisch-didaktischen Kunstform, die das Abstrakte mit dem Anschaulichen vermittelt — nämlich der Parabel. Auch im Mittelpunkte seiner Untersuchungen über das Wesen des Christentums steht eine solche Parabel, und sie lautet in der Kürze also:

„Ein weiser, tätiger König eines großen, großen Reiches hatte in seiner Hauptstadt einen Palast von ganz unermeßlichem Umfange, von ganz besonderer Architektur. . . . Der ganze Palast stand nach vielen, vielen Jahren noch in eben der Reinlichkeit und Vollständigkeit da, mit welcher die Baumeister die letzte Hand angelegt hatten: von außen ein wenig unverständlich, von innen überall Licht und Zusammenhang." Es gab in und an dem Palaste nur wenige hin und her zerstreute Fenster, jedoch zahlreiche Türen und Tore von mancherlei Form und Größe. „Man begriff nicht, wie durch so wenige Fenster in so viele Gemächer genugsames Licht kommen könne. Denn daß die vornehmsten derselben ihr Licht von oben empfingen, wollte den wenigsten zu Sinne. Man begriff nicht, wozu so viele und vielerlei Eingänge nötig wären . . . denn daß durch die mehreren kleinen Eingänge ein jeder, der in

den Palast gerufen wurde, auf dem kürzesten und unfehlbarsten Wege gerade dahin gelangen sollte, wo man seiner bedürfe, wollte den wenigsten zu Sinne. Und so entstand unter den vermeinten Kennern mancherlei Streit, den gemeiniglich diejenigen am hitzigsten führten, die von dem Inneren des Palastes viel zu sehen die wenigste Gelegenheit gehabt hatten. Auch war da etwas, wovon man bei dem ersten Anblicke geglaubt hätte, daß es den Streit notwendig sehr leicht und kurz machen müsse; was ihn aber gerade am meisten verwickelte, was ihm gerade zur hartnäckigsten Fortsetzung die reichste Nahrung verschaffte. Man glaubte nämlich verschiedene alte Grundrisse zu haben, die sich von den ersten Baumeistern des alten Palastes herschreiben sollten, und diese Grundrisse fanden sich mit Worten und Zeichen bemerkt, deren Sprache und Charakteristik so gut als verloren war. Ein jeder erklärte sich daher diese Worte und Zeichen nach eigenem Gefallen. Ein jeder setzte sich daher aus diesen alten Grundrissen einen beliebigen neuen zusammen, für welchen neuen nicht selten dieser und jener sich so hinreißen ließ, daß er nicht allein selbst darauf schwor, sondern auch andere darauf zu schwören bald beredete, bald zwang. Nur wenige sagten: „Was gehen uns eure Grundrisse an? Dieser oder ein anderer, sie sind uns alle gleich. Genug, daß wir jeden Augenblick erfahren, daß die gütigste Weisheit den ganzen Palast erfüllet, und daß sich aus ihm nichts als Schönheit und Ordnung und Wohlstand auf das ganze Land verbreitet.“ Und als nun einstmals um Mitternacht die Stimme der Wächter erscholl: „Feuer, Feuer in dem Palaste!“, da lief ein jeder „nach dem Kostbarsten, was er zu haben glaubte — nach seinem Grundrisse. „Laßt uns den nur retten!“ dachte jeder; „der Palast kann dort nicht eigentlicher verbrennen, als er hier stehet!“ Und so lief ein jeder mit seinem Grundrisse auf die Straße, wo, anstatt dem Palaste zu Hilfe zu eilen, einer dem anderen es vorher in seinem Grundrisse zeigen wollte, wo der Palast vermutlich brenne. „Sieh Nachbar! hier brennt er! hier ist dem Feuer am besten beizukommen.“ — „Oder hier vielmehr, Nachbar, hier!“ — „Wo denkt ihr beide hin? Er

brennt hier!" „Was hätt' es für Not, wenn er da brennte? Aber er brennt gewiß hier!" — „Lösch ihn hier, wer da will. Ich lösch ihn hier nicht!" — „Und ich hier nicht!" — „Und ich hier nicht!" — Über diese geschäftigen Zänker hätte er denn auch wirklich abbrennen können, der Palast, wenn er gebrannt hätte. — Aber die erschrockenen Wächter hatten ein Nordlicht für eine Feuersbrunst gehalten."

Diese Parabel ist ein Versuch von bewunderungswürdiger Feinheit, ein Substantielles in seinen Beziehungen zum Akzidentellen — hier das Wesen des Christentums in Beziehung zu den verschiedenen Auffassungsweisen, Richtungen, Kirchen und Sekten — in poetisch belebter Darstellungsweise anschaulich zu machen, obwohl auch einem Lessing natürlich nicht mehr gelingen konnte, als in immer erneuten Wendungen dem schwierigen Begriff einigermaßen, d. i. eben gleichnisweise und parabolisch, nahe zu kommen. — —

Dieser Begriff Substanz und Akzidenz trägt nun aber seiner Natur nach die Tendenz in sich, die Reflexion immer weiter zu treiben, derart, daß jedes Substantielle alsbald doch wieder als ein Akzidentelles erkannt wird, zu dem das wahrhaft Substantielle noch zu suchen ist. Auch Lessing folgt diesem unvermeidlichen Zuge des dem Objektiven zugewandten Denkens, und wird so weit hinausgetrieben über die Grenzen der christlichen Anschauungsweise und über die Frage nach dem Wesen des Christentums. So wie nämlich jede der verschiedenen christlichen Richtungen sich selbst für das wahre, das einzige mögliche, für das Christentum ausgab, ohne doch mehr als eine seiner akzidentellen Erscheinungsformen zu sein, so hat das Christentum selbst sich für die wahre, die einzig mögliche, für die Religion ausgegeben — ist diese allgemeine Anschauung richtig, oder ist nicht, näher besehen, auch das Christentum nur eine unter den akzidentellen Erscheinungsformen „der" Religion? Denn so wie es neben jeder Sekte und Kirche, die für sich allein das wahre Christentum reklamierte, zahlreiche andere gab und gibt, die dasselbe taten, so gibt es auch neben dem Christentum andere Religionen, die mit nicht minderer Entschiedenheit beanspruchen, die alleinige, wahre, oder schlechtweg die Religion zu sein. Lessing hat

hierbei allerdings fast ausschließlich die drei großen Kulturreligionen des Abendlandes, Christentum, Judentum, Mohammedanismus, im Auge, nur beiläufig zieht er auch die heidnischen Volksreligionen der Griechen und Römer mit in den Bereich seiner Betrachtung, während die anderen großen Religionssysteme, wie beispielsweise die indischen, von denen man damals noch kaum mehr als die oberflächlichste Kenntnis besaß,*) so gut wie ganz außer Betracht blieben. Schränkt man aber auch die objektiv vergleichende Prüfung auf jenen drei großen Kulturreligionen ein, welche unmittelbar in die Geschichte des Abendlandes eingegriffen haben, also auf Judentum, Christentum und Mohammedanismus, so ergibt sich um so mehr, mit um so größerer Klarheit und um so zwingenderer Beweiskraft, daß jede der drei mit gleich viel, oder gleich wenig, Recht den Anspruch erheben kann, die wahre Religion zu sein. Schon geschichtlich hat keine etwas vor der anderen voraus, wie sich schon daraus ergibt, daß alle drei Religionen von einheitlichem Ursprung sind, gewissermaßen Glieder eines und desselben Stammes, Zweige eines und desselben Baumes. Denn so wie das Christentum aus dem Judentum hervorging, so aus beiden wieder der Mohammedanismus; und so wie das Christentum die Erfüllung der jüdischen Verheißungen bringen, und gewissermaßen das Judentum in seiner reinen und verklärten Form darstellen will, so behauptet die mohammedanische Religion ebendasselbe Verhältnis zur jüdischen und christlichen, wie sie denn ja auch Moses und Christus als große Propheten anerkennt, und nur Mohammed über beide weit hinaushebt. Auch waren und sind ja die tatsächlichen Grenzen der drei Religionen vielfach durchaus fließende. So wollte z. B. das ältere Christentum, wenigstens soweit

*) „Die heiligen Bücher der Brahminen", sagt Lessing einmal in den „Gegensätzen zu den Fragmenten" des Reimarus, „müssen es an Alter und an würdigen Vorstellungen von Gott mit den Büchern des Alten Testaments aufnehmen können, wenn das übrige den Proben entspricht, die uns itzt erst zuverlässige Männer daraus mitgeteilt haben." Der hervorragendste dieser „zuverlässigen Männer" ist Herder, der bahnbrechend wurde auch für die Erforschung der indischen Religionssysteme.

es anti-pauliniſches, petriniſches Chriſtentum war, wie es in den beiden erſten Evangelien ſich darſtellt, durchaus nichts anderes ſein, als eine beſondere Richtung, gewiſſermaßen eine Sekte, des Judentums, zwar das „wahre“ Judentum, aber doch eben Judentum, ſo daß ſeine Anhänger, als Chriſten, eben auch Juden blieben. Und ebenſo iſt z. B. die chriſtliche Sekte der Socinianer der mohammedaniſchen Religion ſo naheſtehend, daß man beide nicht leicht unterſcheiden kann; daher denn auch Adam Neuſer, wie Leſſing in der ihm gewidmeten Schrift zeigte, keineswegs ein bloßer Renegat war, als er, um ſich vor den Verfolgungen der Chriſten zu retten, vom ſocinianiſchen Chriſtentum zum Mohammedanismus übertrat. Das war um ſo weniger ein Abfall im Sinne Leſſings, als dieſer den Mohammedanismus höher ſtellte als die chriſtliche Sekte der Socinianer, auch hier ganz in Übereinſtimmung mit Leibniz, der den Sozinianismus, welcher Jeſus die Gottheit abſpricht, die göttliche Verehrung aber läßt, als Unvernunft und Inkonſequenz ebenſo wie als Abgötterei verwarf: „ſeine ganze, ihm eigene Philoſophie war es, die ſich gegen den abergläubiſchen Unſinn empörte, daß ein bloßes Geſchöpf ſo vollkommen ſein könne, daß es neben dem Schöpfer auch nur genannt zu werden verdiene“; es läßt ſich ja auch nicht leugnen, „daß, wenn Chriſtus nicht wahrer Gott iſt, die mahometaniſche Religion eine unſtreitige Verbeſſerung der chriſtlichen war, und Mahomet ſelbſt ein ungleich größerer und würdigerer Mann geweſen iſt als Chriſtus; indem er weit wahrhafter, weit vorſichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes geweſen als Chriſtus, der, wenn er ſich ſelbſt auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigſtens hundert zweideutige Dinge geſagt hat, ſich von der Einfalt dafür halten zu laſſen, dahingegen dem Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zuſchulden kommt.“

Mit derſelben Unbefangenheit und kritiſchen Objektivität aber wie hier wägt Leſſing auch ſonſt die drei Religionen innerlich gegeneinander ab. Und noch ehe er ſeinen „Nathan“ dichtete, hat er z. B. in der Rettung des Cardanus Vertreter der drei Religionen in Wechſelreden miteinander über die Vorzüge ihrer Religionen

streiten lassen, wobei es deutlich wird, daß er selbst keiner der drei Parteien beitritt, sondern jeder gleichviel oder gleichwenig Anspruch darauf, die wahre Religion zu haben, zuerkennt.*) Mit anderen Worten: die verschiedenen positiven Religionen verhalten sich zu der Religion überhaupt, wie die verschiedenen christlichen Richtungen und Sekten usw. zum Christentum schlechthin — nämlich als Akzidenzen zur Substanz, die an deren Wesen teilhaben, es aber, weder einzeln noch insgesamt, vollkommen ausdrücken.

Auch hier freilich gebraucht Lessing nicht die philosophischen Schulausdrücke Substanz und Akzidenz, auch hier erzählt er zu dem Zwecke poetischer Veranschaulichung eine Parabel — es ist die berühmte Parabel von den drei Ringen, die im Mittelpunkte seiner dramatischen Dichtung „Nathan der Weise" steht:

Vor grauen Jahren lebt' ein Mann im Osten,
Der einen Ring von unschätzbarem Wert',
Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein
Opal, der hundert schöne Farben spielte,
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
Und Menschen angenehm zu machen, wer
In dieser Zuversicht ihn trug.

Der Aufbau dieser Parabel von den drei Ringen ist ganz analog der von dem vieltorigen Palaste. Und wie hier, so ist auch dort jeder Zug in besonderer Weise symbolisch oder paraboliſch zu fassen: der „Osten" deutet hin auf den Ursprung unserer Kulturreligionen; wie der Palast zahlreiche Türen und Tore von mancherlei Gestalt hatte, so vermag der Ring in hundert schönen Farben zu

*) Wenn das Christentum seinen Anspruch, die wahre Religion zu sein, u. a. auch darauf gründet, daß es so rasch und siegreich sich ausgebreitet habe, so zeigt Lessing demgegenüber in einem besonderen Aufsatze, wie wenig stichhaltig dies ist, mit welchen natürlichen, von der Wahrheit des Christentums ganz unabhängigen, Bedingungen dies zusammenhing, und daß eben die Wahrheit es beim Pöbel, bei der großen Menge überhaupt, nicht weit zu bringen pflege, daß sie mindestens bei ihr niemals rasch durchdringen könne, also die schnelle Ausbreitung des Christentums eher ein Beweis gegen als für seine Wahrheit sei.

spielen — so wird die unendliche Mannigfaltigkeit des echten religiösen Lebens symbolisiert; ebenso das geheimnisvoll Innerliche alles religiösen Lebens, indem vom Palaste gesagt wird, er habe wenige Fenster und empfange der Hauptsache nach sein Licht von oben, und vom Ringe, er habe eine geheime Kraft für den, der in einer gewissen Zuversicht ihn trage. Über den Palast kam es zum Streite — auch der Ring erzeugte einen solchen Streit: denn der Mann im Osten, der ihn nie vom Finger ließ, wollte ihn auch auf ewig seinem Hause erhalten, und traf darum die Verfügung, daß, so wie er selbst ihn dem geliebtesten seiner Söhne vermache, jeder seiner Nachkommen es ebenso halten, und daß derart stets der von den Söhnen, welcher dem Vater der liebste sei,

Ohn Ansehn der Geburt, in Kraft allein
Des Rings, das Haupt, der Fürst des Hauses werde.
So kam nun dieser Ring von Sohn zu Sohn,
Auf einen Vater endlich von drei Söhnen;
Die alle drei ihm gleich gehorsam waren,
Die alle drei er folglich gleich zu lieben
Sich nicht entbrechen konnte.

Was tun? Als es zum Sterben kommt, sendet der Vater insgeheim zu einem Künstler und bestellt, nach dem Muster seines Ringes, zwei andere, die jenem vollkommen gleich wären. Das gelingt dem Künstler:

... Da er ihm die Ringe bringt,
Kann selbst der Vater seinen Musterring
Nicht unterscheiden. Froh und freudig ruft
Er seine Söhne, jeden insbesondere,
Gibt jedem insbesondere seinen Segen —
Und seinen Ring — und stirbt. ...
Kaum war der Vater tot, so kömmt ein jeder
Mit seinem Ring, und jeder will der Fürst
Des Hauses sein. Man untersucht, man zankt,
Man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; —
Fast so unerweislich als
Uns itzt — der rechte Glaube.

Zuletzt weist nun aber auch die Religion noch über sich selbst hinaus auf ein in höherem Sinne Substantielles, an dem sie Anteil hat: nämlich auf den Menschen und die Menschheit. Denn so wie jede einzelne Religion, religiöse Richtung, Sekte u. s. f. nur eine Modifikation der Religion und des religiösen Lebens, so ist die Religion ihrerseits wiederum nur eine Modifikation des Menschlichen, nur eine Blüte der Humanität, nur eine Art, wie Menschentum und menschliches Leben sich auswirken und manifestieren. Ist also jede bestimmte Religionsform nur eine Modifikation „der" Religion, so erst recht nur eine Modifikation des allgemein Menschlichen. Auch unter diesem höchsten Gesichtspunkte also, dem der Humanität, ist keine Religion wahr, aber auch keine falsch, weil ja jede irgendwie am Menschlichen Anteil hat.

Stellt man sich nun „die" Religion als das, was sie sein soll, vor Augen, nämlich als Ausdrucksform des rein Menschlichen, oder auch, umgekehrt, das rein Menschliche in rein religiöser Ausprägung, so läge also hier, in „der" Religion, d. i. in der Religion der Humanität, jene höchste, nämlich substantielle, Einheit, zu der alle Mannigfaltigkeit subjektiver religiöser Bekenntnisse sich bindet, durch die alle Religionen und Religionssysteme, Kirchen und Sekten u. s. f. bestehen, an der sie alle nur Anteil, und insoweit auch ihre Wahrheit, haben. Subjektiv betrachtet ist also die Religion der Humanität, die objektive Einheit aller Religionen, auch deren Ideal. Und in diesem Sinne gibt es schon heute Menschen, die sich zu ihr bekennen und kann es solche geben: es sind diejenigen, welche, bei aller Differenzierung der Religionen, auf das allgemein Menschliche, in dem sie alle ihre (substantielle) Einheit haben, den Blick fest gerichtet halten; die, indem sie das tun, die religiösen Besonderheiten nicht auslöschen und austilgen, sondern sie nur dem allgemein Menschlichen stets unterordnen wollen; etwa so wie es Nathan dem Tempelherrn gegenüber ausspricht:

Sind Christ und Jude eher Christ und Jude
Als Mensch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch
Zu heißen!

In diesem Sinne ist Lessing auch begeisterter Anhänger jenes ursprünglichen Prinzips der Freimaurer, das dahin zielt, über den akzidentellen Verschiedenheiten, welche die Menschen trennen und trennen müssen, vor allem also denen der Religion, auch der Rasse, der Nationalität, des Standes usw., das allgemein Menschliche zu pflegen, das sie verbindet und versöhnt, das sie immer wieder als Menschen sich finden und erkennen lehrt. Danach wird also der Wert eines Menschen zuletzt nicht bestimmt durch seine Religion, sondern umgekehrt: was seine Religion wert ist, hängt davon ab, was für ein Mensch er ist. Denn jene ist nur das Akzidentelle, Anhängende gegenüber diesem Substantiellen, dem rein Menschlichen. Auch dies hat Lessing poetisch-anschaulich erläutert, nicht zwar durch eine Parabel, wohl aber durch poetische Symbolik, welche den ganzen „Nathan" durchzieht: die Hauptträger der Handlung, Nathan, Saladin, Recha, der Tempelherr, sind, obwohl verschiedenen religiösen Bekenntnissen (Judentum, Christentum, Mohammedanismus) zugehörig, doch verwandt, selbst blutsverwandt; und nicht nur dies: noch ehe sie dieser ihrer natürlichen Verwandtschaft inne wurden, hatten sie sich schon gefunden kraft innerer Verwandtschaft — als Menschen.

Wie alles Substantielle, so läßt sich nun freilich auch das allgemein Menschliche, also auch die Religion, die in ihm ihren alleinigen Inhalt hat, die Religion der Humanität, nur bis zu einem gewissen Grade, nur annäherungsweise, nicht vollständig, begrifflich bestimmen. Lessing selbst hat aber auch am wenigsten Wert darauf gelegt, sich dieser rein philosophischen Aufgabe zu unterziehen; er ist ihr vor allem nicht systematisch, sondern nur in gelegentlichen fragmentarischen Untersuchungen, aphoristischen Einfällen und Bemerkungen, nachgegangen. Er folgt dabei zunächst insoweit dem Zuge der Aufklärung seines Zeitalters, als er die beiden Bestandstücke der natürlichen Religion, den Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele, auch als etwas rein Menschliches, dem menschlichen Wesen integrierend zugehörig, auffaßt, somit auch zu wesentlichen Bestandstücken der Religion der

Humanität macht. Freilich, nicht wie jeder Einzelne Gott und Unsterblichkeit glaube, sei entscheidend, aber daß er sie glaube, könne allen Menschen zugemutet werden, weil es im Wesen aller natürlich begründet läge. Vornehmlich aber erblickt doch Lessing, wiederum im Einklang mit der Aufklärung, das allgemein Menschliche in der Vernunft und Sittlichkeit, und so ist beides ihm auch das Wesenhafte für die Religion der Humanität. Und mehr noch als die Übereinstimmung mit der Vernunft ist die Übereinstimmung mit der Moral, d. i. der rein natürlich-menschlichen Moral, ein Kriterium für die reine Religion der Humanität. Denn der Mensch, wie Lessing sagt, ist zum Tun, nicht zum Vernünfteln, geschaffen, in Handlungen, nicht in den sie nur vorbereitenden Erkenntnissen, entfaltet sich, und durch sie bestimmt sich das rein Menschliche. Der höchste Begriff der Moral aber ist die Philanthropie, die reine, selbstlose Menschenliebe — darum findet Lessing auch das Wesen der Religion der Humanität nirgendwo mit so prägnanter Klarheit ausgesprochen, als in dem Testamente Johannis, mit seiner einfachen Forderung an die Menschen: Liebet einander! So hoch er daher auch das Evangelium Johannis schätzt, höher noch steht ihm, obwohl es apokryph ist, das Testament Johannis, das jene Forderung der allgemeinen Menschenliebe in aller Schlichtheit ausspricht.

* * *

Gleichviel aber, wie weit man in der Bestimmung des Wesens „der" Religion, der reinen Religion der Humanität, nun gehen mag, so ist doch dies vor allem festzuhalten, daß alle positiven Religionen und Religionsformen ihr gegenüber nur gewissermaßen Annäherungswerte darstellen, daß sie also alle in gleicher Weise an der Wahrheit der Religion nur Anteil haben, und ebenso in gleicher Weise hinter dieser Wahrheit zurück bleiben und sie verfehlen.

In der Tat aber in gleicher Weise? Bedeutet also in Wirklichkeit alle Besonderung und Bestimmtheit, alle individuelle Nuancierung und Differenzierung religiösen Lebens gleichmäßig

wenig oder nichts gegenüber der reinen Religion? So muß es in der Tat erscheinen, so lange man den Begriff der Substanz lediglich im Sinne Spinozas faßt, der, mit starrer Intuition ausschließlich in die Einheit der Substanz versenkt, in ihr alle Mannigfaltigkeit der Akzidenzen unterschiedslos untergehen, von ihr alle Vielheit der Bestimmtheiten gleichmäßig aufgezehrt werden läßt. Hier aber, diese Starrheit zu durchbrechen, kommt Lessing nun diejenige Fassung des Substanzbegriffes zu Hilfe, welche Leibniz gegeben hatte, die sich ja eben dadurch von der spinozistischen unterschied, daß sie die Besonderung und Bestimmtheit, die Individualisierung und Differenzierung mit dem Substantiellen in Eins setzte, und beides verknüpfte durch den Begriff der natürlichen, stufenförmigen, in unendlich kleinen Differenzen fortschreitenden, Entwickelung.

Indem Lessing nun diesen Leibniz'schen Substanzbegriff, in Ergänzung des Spinozistischen, auf das religiöse Leben anwendet, so gewinnt er jene neuen fruchtbaren Gesichtspunkte, die abschließenden seiner Religionsphilosophie, die besonders eindringlich und zusammenfassend in der „Erziehung des Menschengeschlechts", seiner reifsten und tiefsten philosophischen Schrift, zur Darstellung kommen. Nach Leibniz ist die Substanz Monade, keine fixe, sondern eine beständig sich entwickelnde Größe; das gilt also auch vom Menschen und der Menschheit, vom rein Menschlichen und seiner religiösen Ausprägung. Auch die Religion der Humanität ist also nicht, sondern sie wird, sie entwickelt sich, von Stufe zu Stufe fortschreitend, zu immer größerer Reinheit und Wahrheit. — Indem die Monade sich entwickelt, so ist es immer die, mehr oder weniger dunkle oder helle, Vorstellung ihres eigenen Wesens, die Vorstellung dessen, was sie der Anlage nach ist und in voller Entfaltung sein könnte, was ihr auf diesem Entwickelungsgange vorschwebt, was den letzteren leitet und bestimmt — so ist es auch die Vorstellung des rein Menschlichen, die der Menschheit vorschwebt, indem diese sich aufwärts entwickelt durch alle Stufen des religiösen Lebens; und alle die verschiedenartigen Religionen und Kirchen, Sekten und religiösen Richtungen sind also

nichts als notwendige Durchgangsstufen innerhalb dieser fortschreitenden Entwickelung.

So gewinnen die wirklichen oder vermeintlichen „Irrtümer" der vielen (positiven) Religionen und Religionsformen eine ganz neue Bedeutung. Diese Irrtümer mögen noch so sehr Irrtümer sein, gemessen an der Vernunft oder an der reinen Religion der Humanität — so sind sie doch nicht bloß Irrtümer, sondern auch Wahrheiten, nämlich notwendige Durchgangs- und Entwickelungsstufen in der Annäherung an die Religion der Humanität. Unter diesem Gesichtspunkte der strengen Objektivität verschwinden alle Anmaßungen eines eitlen und selbstgefälligen Subjektivismus, der, nach dem Worte Spinozas, immer bereit ist, die Dinge zu belachen und zu beklatschen, oder zu beweinen und zu bejammern, statt sie lediglich zu erkennen. „Warum," fragt Lessing, „wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unseren Hohn, diesen unseren Unwillen verdiente in der besten Welt nichts; und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unseren Irrtümern nicht?"

Sind nun so die positiven oder geoffenbarten Religionen die notwendigen Übergangs- und Durchgangsstufen, welche die Menschheit durchlaufen muß, um zu ihrem Ziele, der reinen Religion, der Religion der Vernunft oder der Humanität, zu gelangen, so ist die Offenbarung selbst das Mittel der Erziehung, dessen sich Gott oder die Natur bedient, um das Menschengeschlecht dem Zwecke dieser Erziehung, der in ihr verborgen liegt, nämlich der Humanität, der Ausprägung des rein Menschlichen, immer näher zu bringen; und die Geschichte der Religionen wäre also die Geschichte dieser „Erziehung des Menschengeschlechts". „Was die Erziehung", sagt Lessing, „bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. — Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offen-

barung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht. .... Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher."

Verfolgt man nun dieserart die religiöse Entwickelung des Menschengeschlechts, so sieht man, wie sie sich von Schritt zu Schritt dem Ziele der Erziehung weiter nähert. Zuerst die Stufe der Vielgötterei und Abgötterei, in welcher nur erst die dunkelsten Vorstellungen der wahren Religion durchschimmern; dann wird ein einzelnes Volk von Gott auserwählt, um durch dieses sich der Menschheit in höherem Sinne zu offenbaren: die Juden bringen der Menschheit den Monotheismus, das alte Testament wird das erste Elementarbuch der Erziehung des Menschengeschlechts. „Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner anderen, als die dem Alter der Kindheit entspricht: der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen." Daher auch die sinnliche Sprache des alten Testaments, die Einkleidung der, nicht wohl zu übergehenden, abstrakten Wahrheiten in Allegorien und lehrreiche einzelne Fälle usw. „Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich. ... Ein besserer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam." Dieser gab bereits Symbole reiner Vernunftwahrheiten — aber eben nur Symbole. Aus ihnen nun die Vernunftwahrheiten selbst herauszuziehen, die Gebote der Vernunft, die Normen der Moral durch das Denken selbst zu gewinnen, das ist nun die Aufgabe der Zukunft. „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Auf-

klärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! ... Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch ... das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen. Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird."

Muß man aber unter diesem Gesichtspunkte das Verhältnis der positiven (geoffenbarten) Religionen, sowohl untereinander als zur reinen Vernunftreligion, betrachten, so ergibt sich als erste und wichtigste Folgerung die Forderung der uneingeschränkten Toleranz. Denn mit welchem Rechte könnte man noch eine der Religionen oder Religionsformen schlechthin verwerfen, da sie doch alle notwendige Übergangs- und Zwischenstufen der Entwickelung sind? Und mit welchem Rechte könnte man sich noch dagegen auflehnen, daß andere Menschen nicht diejenige, wirklich oder vermeintlich höhere, Stufe der Entwickelung erreicht haben, die man selbst erreicht zu haben glaubt? Man wirft ja doch auch nicht dem Kinde vor, daß es noch kein Jüngling, und diesem nicht, daß er noch kein Mann sei — wie also könnte man jemandem vorwerfen, daß er in der Erziehung des Menschengeschlechts noch immer erst auf der Elementarstufe stehe? Die natürlichen Lebensalter können und müssen sich im Leben vertragen lernen, warum sollten dies die geistigen Lebensalter nicht ebenso vermögen?

Diejenigen aber, die in der Tat über die Elementarstufe hinaus sind, müssen dies vor allem dadurch bewähren, daß sie mit Bewußtsein dem großen Werdegange des Menschengeschlechts sich anschließen und, dem Zuge der Erziehung der Menschheit entsprechend, die Zurückgebliebenen nur behutsam und schrittweise, nur pädagogisch nachzuziehen versuchen. So unterscheidet sich wahre Aufklärung von Aufklärerei. „Hüte dich", sagt Lessing, „du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte des Elementar-

buches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du wittersst oder schon zu sehen beginnst. Bis sie dir nach sind, diese schwächeren Mitschüler — kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück, und untersuche, ob das, was du nur für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas mehreres ist."

Ist nun also das, was für den einen Irrtum ist, für den anderen, auf seiner jeweiligen Entwickelungsstufe, die Wahrheit, notwendige, naturnotwendige Überzeugung, so kann man nicht der bewußten Absicht, oder gar der moralischen Gesinnung, der freien Tat, zur Last legen, was sich von der allgemeinen Notwendigkeit der Natur herschreibt. „Es ist schlechterdings nicht wahr", sagt Lessing, „daß jemals ein Mensch wissentlich und vorsätzlich sich selbst verblendet habe. Es ist nicht wahr, sag ich; aus keinem geringerem Grunde, als weil es nicht möglich ist." Sonach darf aber auch der, wirkliche oder vermeintliche, Besitz einer höheren religiösen Wahrheit niemanden veranlassen, sich eitel aufzublähen, sich hochmütig über die anderen zu erheben. Denn jede derartige Wahrheit ist ja doch nur relativ, ist nur Durchgangsstadium zu einer noch höheren Wahrheit, also, verglichen mit dieser, auch wieder nur ein Irrtum. Die Wahrheit selbst ist keine fixe Größe, sie ist, sagt Nathan, nicht wie eine blanke Münze, die man aufs Brett nur aufzählen darf, und man kann nicht „wie Geld in Sack, so in den Kopf auch Wahrheit einstreichen". Die Wahrheit ist vielmehr immerfort ein Werdendes, sich Entwickelndes — wie alles in der Natur. Also widerspricht es auch der Natur, die Wahrheit als eine fixe Größe zu behandeln, sie zu verabsolutieren, fest und starr zu machen, wie in der Orthodoxie jeder Art; es widerspricht der Natur, das heißt hier im besonderen: es widerspricht der allgemeinen Menschennatur. In diesem Sinne naturgemäß, oder allgemein menschlich, ist es also nur, immerfort nach Wahrheit zu streben, unbehindert, ja noch angespornt durch das Bewußtsein, das Ziel dieses innerlichen Strebens, die reine Wahrheit, nie zu erreichen. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein

Mensch ist, oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. — Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!' ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!'"

Es folgt von selbst, daß der Mensch, seiner Natur zufolge, so wenig als die reine Wahrheit, die reine Sittlichkeit — d. i. die reine Wahrheit des Handelns, des praktischen Verhaltens — zu besitzen vermag. Auch die Sittlichkeit ist keine fixe Größe, die man äußerlich erwerben könne, sondern ein stetig sich Entwickelndes, das man immerfort neu innerlich erringen muß. Auch hier also ist das Streben das Entscheidende. Und so ist es überhaupt das zu höchst wegweisende Schlußwort der Lessing'schen Religionskritik und Religion der Humanität: das rastlose Streben, das Streben nach dem Wahren und dem Guten, nach Erkenntnis und Sittlichkeit, nach Aufklärung und Menschenliebe, ist recht eigentlich das allgemein Menschliche, das alle Menschen natürlich Verbindende und eben insoweit auch Verpflichtende. Darum liegt hier auch das entscheidende, nämlich objektive, Kennzeichen für den Wert jeder individuellen religiösen Stellungnahme: diese bedeutet genau so viel, als sie das Streben in der Richtung des allgemein Menschlichen fördert und stärkt. Und da das Wollen und Tun immer höher steht als das bloße Erkennen, so wird über den Wert der Religionen zuletzt immer durch die Art und Weise entschieden, wie sie praktisch-sittlich wirken, wie die Anhänger der verschiedenen Religionen deren Forderungen zu verwirklichen trachten, wie sie also auf ihre Art, von ihren religiösen Voraussetzungen aus, nach dem Guten streben und alle Liebespflichten gegen die Menschen zu

erfüllen suchen. In diesem Sinne entscheidet auch der weise Richter (Nathan) den Streit um die drei Ringe:

Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. —
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von Euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! Kommet dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei Euren Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich und sprechen. Geht! —

10. Der Spinoza-Streit.

Lessings Religionsphilosophie stimmt mit der Lehre Kants und Fichtes überein in der Verkündigung einer Religion der Humanität, als der idealen Zukunftsreligion, an der auch die bestehenden positiven Religionsformen kritisch zu prüfen und zu werten sind. Und doch bedeutet diese Religion der Humanität für Lessing nicht nur etwas anderes, sondern etwas Entgegengesetztes, wie für Kant und Fichte. Denn das Humane, das allgemein Menschliche, welches die beiden letzteren im Auge haben, ist die reine Subjektivität, das Ich, welches von aller Beimischung des objektiven (natürlichen) Menschendaseins befreit ist; für Lessing dagegen ist, umgekehrt, das allgemein Menschliche das rein Objektive des Menschendaseins, das von aller Beimischung des Subjektiven Befreite. Als Lehrer und Propheten der Humanität fordern Kant und Fichte die Menschen auf, von der Breite des objektiven, natürlichen Menschendaseins aus sich zu erheben zu den Höhen des Bewußtseins, zum reinen Selbstbewußtsein, als dem allgemein Menschlichen — Lessing dagegen fordert als Apostel der Humanität, daß die Menschen von den vermeintlichen Höhen ihres Bewußtseins, auf denen sie irrtümlich die Wahrheit zu finden meinen, tief hinabtauchen in die Breite des objektiven Menschenlebens, dem jeder einzelne Mensch doch schließlich zugehört, wie die Welle dem Meere. Auf beiden Seiten wird also auch unter der Entwickelung zur Humanität nicht ein und dasselbe verstanden. Kant und Fichte begreifen darunter geistige Entwickelung, ein selbstschöpferisches Anderswerden, eine Reformation, und, im ethisch-religiösen Sinne, eine Wieder-

geburt — Lessing dagegen ein Werden dessen, was man (der Anlage nach) schon ist, also natürliche Entwickelung, Evolution, Entfaltung.*) In diesem Sinne ist dann schließlich auch die Kritik verschieden, welche sich von beiden Seiten gegen die überlieferten positiven Religionen und Religionsformen, insbesondere gegen das Christentum, richtet. Kant und Fichte wenden sich besonders gegen alle Benommenheiten und alles Befangensein im Objektiven, so gegen den kirchlich-religiösen Symbolismus, gegen jede, selbst die scheinbar vergeistigtste, Art des Fetisch-Machens, gegen den bloßen Glauben an eine Person, ein Faktum, ein objektives historisches Geschehen u. s. f. — Lessing aber polemisiert gegen die Befangenheit und das Benommensein im Subjektiven, gegen Verabsolutierung irgendeiner, selbst der höchststehenden, Religionsform, gegen Erhebung irgendeines, selbst des tiefsten und innerlichsten, Überzeugtseins, zum Range der Wahrheit, gegen alles, was die Wahrheit hindern könnte, stets flüssig zu bleiben, darum vor allem gegen jede Intoleranz,**) gegen alle Herrschafts- und Überlegenheitsansprüche, die aus geistigen Voraussetzungen hergeleitet werden.

Nun ist freilich die Religionsphilosophie Kants und Fichtes nicht bloß positiv eine Lehre der reinen Humanität, negativ eine dadurch bedingte Kritik der überlieferten Religionsformen;

---

*) Daher hat Lessing auch die Unsterblichkeit als natürliche Entfaltung (Evolution) des rein Menschlichen aufgefaßt, und in diesem Sinne, ähnlich wie Leibniz, dem Gedanken der Seelenwanderung (Metempsychose), wenn auch nur vorübergehend und beiläufig, Raum gegeben.

**) Daß der Lessing'sche Begriff der Toleranz mindestens dem Geiste des neuen Platonismus nichts weniger als gemäß ist, ersieht man am besten daraus, daß der Lehre Fichtes, ebenso wie seinem eigenen praktischen Verhalten, die Intoleranz deutlich in mehr als einer Richtung aufgeprägt ist: Fichte ist nicht nur ethisch und religiös, sondern ebenso erkenntnistheoretisch, intolerant gegen jeden von der eigenen Überzeugung abweichenden Standpunkt, seinem Kampfe gegen den Dogmatismus fehlen die Züge der Unduldsamkeit ebensowenig wie z. B. seinem politischen Nationalismus, der Glorifizierung des deutschen Volkes im Gegensatze zu allen anderen Nationen.

sie enthält auch, wie jede Religionsphilosophie, einen metaphysischen Kern, und beschäftigt sich mit den Fragen des höchsten Daseins, mit dem Problem „Gott", der Frage seines Verhältnisses zu dem Menschen u. s. f. Wie hat nun Lessing zu diesen letzten Problemen aller Religionsphilosophie, und darum auch aller Religionskritik, Stellung genommen?

Die Antwort auf diese Frage ist zunächst von mancherlei Zweifeln umgeben. Denn Lessing war kein philosophischer Systematiker, wie Kant und Fichte, so daß etwa aus den Voraussetzungen seines Systems die religionsphilosophischen Folgerungen auch nach der metaphysischen Seite sich unmittelbar ergeben hätten; er hat aber auch auf dem engeren religionsphilosophischen Gebiete selbst weder systembildende Kraft noch Neigung gehabt und bewährt, er hat darum auch keine Schriften veröffentlicht oder hinterlassen, die seine Stellung zu jenen letzten metaphysischen Fragen der Religionsphilosophie unmittelbar klar erkennen ließen.

Trotz alledem kann es von vornherein keinem Zweifel unterliegen, welcher Art diese Stellung gewesen ist: daß er grade diesen letzten Fragen gegenüber, von Leibniz nur wenig noch beeinflußt, konsequenter Spinozist war. Man braucht ja zunächst nur in der inneren Gedankenfolge der Lessing'schen Religionsphilosophie selbst weiter zu schreiten, um auch zum spinozistischen Begriffe der absoluten Substanz zu gelangen. Alle Religionen und Religionsformen, so hatte Lessing gezeigt, sind nur akzidentell, nur vorübergehende Erscheinungsformen der einen wahren Religion, die ihre Substanz bildet, der Religion der Humanität; auch die Religion selbst aber ist ja nur eine akzidentelle Ausdrucksform für das Leben der Menschheit; die Menschheit aber, so lautet nun das konsequente Endergebnis, was ist sie anders, als eine akzidentelle Ausdrucks- und Erscheinungsform des Allebens überhaupt, der Natur, der absoluten Substanz oder Gottes? Erst durch diesen höchsten spinozistischen Begriff also wird Lessings positiver Religionsbegriff zur vollen Evidenz und Klarheit erhoben, erst durch ihn erhält auch zugleich seine negative Religionskritik ihre letzte Schärfe und

Zuspitzung. Denn wenn ihm schon vom Standpunkte objektiven Menschendaseins aus alle positiven Religionen und Religionsformen als ebensoviele Benommenheiten und Befangenheiten eitlen Subjektivismus deutlich geworden waren, um wie viel mehr mußten sie als solche von der Höhe universeller Natur- und Weltbetrachtung ihm deutlich werden, um wie viel tiefer noch mußte er nun das alles unter sich erblicken. Alle diese positiven Religionen und Religionsformen waren ja der Haupttummelplatz jener dunklen und verworrenen „Imaginationen", von denen Spinoza spricht, das extremste Beispiel jener Benommenheit und Befangenheit im Subjektiven, jener eitlen Betrachtungsweise sub specie sui, gegen welche die spinozistische Denkart mit aller Kraft sich richtet. Alle diese positiven Religionen und Religionsformen sind ja mythischen Ursprungs, und das Wesen des Mythus ist es, die Natur, das Objektive überhaupt, zu anthropomorphisieren, die Erscheinungsformen des Subjektiven in das Objektive hineinzutragen, und das letztere dadurch zu verfälschen, mindestens zu verhüllen, zu entstellen und zu verdunkeln. Daher behält ja der Gottesbegriff hier überall, selbst in den fortgeschrittensten und aufgeklärtesten, selbst in den am meisten durch Vernunfterkenntnis geläuterten Religionen und Religionsformen, diesen anthropomorphisch-subjektivistischen Charakter: Gott ist hier überall ein Individuum, ein irgendwie dem Menschen ähnliches „Wesen", mit Verstand und Willen, wenn auch in höchster Potenz, ausgestattet, dessen ganzes Dasein eigentlich nur darauf abzweckt, mit den Menschen in Beziehung zu stehen, zu ihren Wünschen und Hoffnungen, Neigungen und Begierden, sich positiv oder negativ zu verhalten u. s. f. — ebensogut, sagt Spinoza, könnten auch Pferde und Hunde das Dasein eines Gottes behaupten, der nach *ihrer* Analogie, als *ihresgleichen* gebildet, dessen eigentlicher Daseinszweck die Erfüllung *ihrer* Wünsche und Hoffnungen wäre. Und ebenso wie der Gottesbegriff des religiösen Mythus, so erscheint vor allem auch die von den positiven Religionen, insbesondere vom Christentum in allen seinen Schattierungen, gehegte Vorstellung der menschlichen *Freiheit* von der Höhe spinozistischer

Weltbetrachtung aus als eine der schlimmsten Imaginationen, als eine der ärgsten Ausgeburten eitlen Subjektivismus. Ebensogut, sagt Spinoza, wie die Menschen sich frei dünken, könnte auch der Pfeil sprechen, er fliege aus freiem Antriebe, da er doch nur, nach dem Kausalgesetz, der Kraft des Bogens gehorcht, wie der Kraft des Jägers, der ihn spannte und die Sehne abschnellte.

* * *

Daß nun Lessing alle diese anthropomorphischen Vorstellungsweisen durchaus verwarf, ja verachtete, daß er Spinoza auch bis zu seinen höchsten metaphysischen Begriffen zuletzt gefolgt ist, und so im strengsten Sinne dieses Wortes ein Spinozist war, dies also kann schon aus Gründen innerer Notwendigkeit nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Denn jene höchsten Begriffe des Spinozismus lagen ganz in dem Zuge und in der Richtung seines gesamten Denkens, auch seines religionskritischen — und Lessing war nicht der Mann, auf halbem Wege stehen zu bleiben, ihm konnte es nicht in den Sinn kommen, Konsequenzen auszuweichen, weil Gedankenträgheit oder Furcht oder Eigennutz es anrieten. Auch gibt es schließlich einige, wiewohl sehr spärliche, Zeugnisse seines beglaubigten Nachlasses, die deutlich wenigstens so viel erkennen lassen, daß er schon frühzeitig, selbst noch vor dem Beginn seines letzten Jahrzehnts und seiner großen religionskritischen Tätigkeit, unaufhaltsam in der Richtung des konsequenten Spinozismus voran schritt. Dahin deuten z. B. zwei interessante Fragmente aus dem Jahre 1763. In dem einen „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen" sucht er an einem wichtigen Punkte zu zeigen, daß der wohlverstandene Leibniz mit Spinoza und dessen strengem Substanzbegriffe ganz einstimmig sei; in dem anderen „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" gibt er bereits einen Begriff, den die exoterische Leibnizische Philosophie mit den positiven Religionen gemein hatte, nämlich den der extramundanen Gottheit und der Wirklichkeit der Dinge außer Gott, vollständig auf, als etwas unmöglich zu

Denkendes, in keiner Weise zu Erklärendes und zu Begreifendes — die Konsequenz, obwohl er sie nicht ausdrücklich zieht, ist also, daß man Gott nur als den Dingen immanente, einwohnende, nicht von außen auf sie übergreifende, Ursache denken könne, d. h. nur so, wie Spinoza ihn in seinem Begriffe der absoluten Substanz gedacht hat. — —

Wenn Lessing aber konsequenter Spinozist war — weshalb hat er dafür zu Lebzeiten kein Zeugnis abgelegt? Hatte er dies beabsichtigt, und ist er nur durch seinen frühen Tod daran gehindert worden, es zu tun? Oder welche Gründe sonst bestimmten ihn zu seiner Zurückhaltung? Man kann auf diese Fragen, welche für die Entwickelungsgeschichte des neuen Spinozismus nicht unerheblich sind, nur mit Vermutungen antworten, aber mit Vermutungen, welche vermöge ihrer inneren Wahrscheinlichkeit nahe an Gewißheit grenzen.

Was Lessing getan haben würde, wenn er ein höheres Lebensalter erreicht hätte, ist kaum zu bezweifeln. Er war ein Streiter auf geistigem Felde, der seine Ideen vorzugsweise im Kampfe entwickelte, in literarischen Kontroversen, oder doch wenigstens auf Veranlassung fremder Äußerungen, im Zusammenhang mit gewissen Konstellationen des Geisteslebens, im Kontakt mit der öffentlichen Meinung. Und so würde die geistige Entwickelung, welche mit immanenter Notwendigkeit zum neuen Spinozismus hintrieb, auch Lessing früher oder später wieder auf den Plan gelockt haben, um für den Spinozismus, auch in seinen äußersten Konsequenzen, zu streiten. Vielleicht — darüber läßt sich natürlich nur mutmaßen — hätte er, im Zusammenhange mit literarischen Fehden, ein bloßes Bekenntnis abgelegt, vielleicht hätte er eine Rettung des Spinoza geschrieben, wie eine Rettung des Cardanus, Cochläus usw., vielleicht auch eine umfassende literarisch-philosophische Würdigung des Amsterdamer Weisen, so wie er ja auch eine solche für Leibniz — wozu ein paar Skizzen erhalten blieben — ernsthaft geplant hatte. So unbezweifelbar dies alles aber ist, ebenso unzweifelhaft ist es auch, daß Lessing im letzten Jahrzehnt seines Lebens, zur

Zeit seiner Religionskämpfe, nicht zufällig, sondern geflissentlich und aus wohlerwogenen Gründen, geschwiegen, und sein spinozistisches Bekenntnis nicht nur der Öffentlichkeit, sondern selbst den nächsten literarischen Freunden, verborgen gehalten hat. Und diese Gründe sind nicht weit zu suchen. Zunächst beeinflußten ihn die nämlichen Motive, die Spinoza selbst veranlaßt hatten, seine (esoterische) Philosophie bis zum Tode sorgfältig verborgen zu halten, und sie erst der Nachwelt bekannt zu geben. Wie begründet dieses Verhalten war, das lehrten die nachfolgenden Zeiten, und das wußte niemand besser zu würdigen, als gerade Lessing. Er, der der religiösen Intoleranz in allen Wegspuren nachging, der in den großen „Ketzern" und „Atheisten" überall die Genossen seines eigenen Wahrheitsdranges wiederfand und in diesem Sinne ihr Andenken reinigte, sie rechtfertigte und „rettete", er wußte nur allzu gut, daß und warum niemand unter den Menschen verfehmter sein konnte als Spinoza, der Ketzer, nicht nur dieser oder jener, sondern aller positiven Religionen, der Erzketzer oder Ketzerfürst, verschrieen als der schlimmste und frevelhafteste aller Gottesleugner, den es je gegeben. Erschien doch seine Philosophie selbst den mildesten Beurteilern noch schreckhaft wie ein Medusenhaupt, vor dem sie sich nur zu retten wußten durch die unsinnigsten Auslegungen. Und es gab keine Verleumdung, mit der man sein Andenken nicht verunglimpft, keine Art der Schmach, die man nicht auf seinen Namen gehäuft hätte. Konnte man auch ihn selbst, den Dahingeschiedenen, nicht mehr kreuzigen, so hat man ihn doch im Geiste hundertfach ans Kreuz geschlagen und die spitzige Dornenkrone tief in sein Haupt gedrückt. Und man konnte ja auch im Zeitalter Lessings, im vielgerühmten Zeitalter der Aufklärung, sich noch der schlimmsten Dinge von seiten der Intoleranz und des religiösen Fanatismus versehen. Allerdings, die Zeiten waren milder und toleranter geworden, die Sitten verfeinerter, und man würde nicht leicht auch einen Erzketzer und Gottesleugner gefoltert oder verbrannt haben. Und doch, war nicht z. B. noch Adam Neuser, dem Lessing eine seiner „Rettungen" gewidmet, nahe daran gewesen, in

protestantischen Landen, im Herzen Deutschlands, als „Ketzer" den Märtyrertod zu sterben, so daß er vor der Intoleranz und dem Fanatismus der Christen sich nur retten konnte, indem er — Moslem wurde und sich unter den Schutz des Halbmonds stellte? Und dabei war Neuser nur ein christlicher Sektierer, nicht ein Ketzerfürst und atheissimus wie Spinoza! Aber selbst wenn das Äußerste ausgeschlossen erscheinen mochte, — war die religiöse Intoleranz selbst in den Zeiten Lessings so wesentlich gemildert und gemindert worden? Raste der Sturm des Fanatismus nicht überall, wo er nur Nahrung fand, mit unverminderter Heftigkeit, wie nur ehedem in den finstersten Zeiten vergangener Jahrhunderte? Lessing selbst hatte das ja genugsam erfahren. Denn die Religionsstreitigkeiten, in die ihn die Herausgabe der Wolfenbütteler Fragmente verwickelte, hatten auch gegen ihn einen Sturm des religiösen Fanatismus, der Intoleranz, ja des Hasses entfesselt! Vergebens, daß er zuletzt, indem er seinen „Nathan" schuf, sich in den heiligen Hain der Dichtung flüchtete — selbst hierhin folgte ihm die Flut des Hasses und der Verleumdung, die nicht zuletzt dazu beigetragen hat, seinem Leben so früh ein Ziel zu setzen. Was also hätte er wohl noch erst erwarten können, wenn er den verfehmten Spinoza auf den Schild gehoben, wenn er sich ausdrücklich als seinen Jünger, seinen begeisterten Verehrer bekannt hätte?

Nun könnte man hier freilich den Einwand erheben, daß es unter solchen Umständen um so mehr Lessings Pflicht gewesen wäre, vor der Öffentlichkeit Farbe zu bekennen, und der Flut des Hasses, der Verleumdung und geistlichen Verfolgungssucht die Stirn zu bieten. Aber diese Pflicht, als Pflicht, die für jedermann verbindlich sei, hat Lessing, so wenig wie in ähnlichem Falle Kant, anerkannt. Er hat sich darüber einmal direkt mit den Worten geäußert: „Ich weiß nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Mut und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz oder gar nicht zu lehren; sie klar und rund, ohne Rätsel,

ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit, zu lehren: und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt."

In der Tat ist es eben die besondere Stellung Lessings zum Begriffe der Wahrheit, die ihn hinderte, ja die es ihm unmöglich machte, die Aufopferung für sie als Pflicht, für sich oder andere, anzusehen. Ihm war ja die Wahrheit keine fixe Größe, sondern immer ein Werdendes, nicht etwas, wie er im „Nathan" sagt, was man so blank hinzählt wie Geldmünzen, sondern ein im steten Fluß, in kontinuierlicher Entwickelung Begriffenes; ja er schätzte auch beim Menschen das Streben nach Wahrheit höher als den Besitz, der nur hochmütig und träge mache. Das ist nicht diejenige Geistesdisposition, welche den freiwilligen Märtyrer, oder gar den Fanatiker, der Wahrheit macht, dem die Wahrheit, seine feste Wahrheit, das durchdringende Pathos seines Lebens wird, ohne das er nicht bestehen kann, mit dem er siegen oder unterliegen muß. Ein solches Verhalten wäre unverträglich gewesen mit dem Geiste der Toleranz, von dem Lessing erfüllt war, und den er wie kaum ein zweiter in der modernen Geisteskultur auszubreiten wußte; mit dieser Toleranz, die dahin führt, zur Wahrheit immer ein freies, schwebendes Verhältnis zu behaupten, in der eigenen Meinung gern das, was sie an Unwahrheit, in der fremden das, was sie an Wahrheit enthält, und nach dem Gesetze der Entwickelung enthalten muß, aufzusuchen und anzuerkennen. Ein solches Verhalten ist auch ebensowenig vereinbar mit dem Begriffe der Erziehung des Menschengeschlechts, den Lessing aufgestellt, mit den pädagogischen Gesichtspunkten überhaupt, die er so eng mit dem Begriffe der Wahrheit verknüpft hat. Der Pädagoge wird nicht jedem, und nicht zu jeder Zeit, die Wahrheit, die er als solche erkannt hat, mitteilen, ja er wird sie dem Unreifen, Unentwickelten geflissentlich vorenthalten. In diesem Sinne liebte es ja Lessing überhaupt, ganz ebenso wie Leibniz, nicht nur mit einzelnen Zeitgenossen, sondern selbst mit seinem ganzen Zeitalter, vorwiegend pädagogisch zu verkehren; und in diesem Sinne hielt er es, wie einstmals Spinoza selbst, für richtig, die Grund-

gedanken der spinozistischen Lehre, zu denen er sich bekannte, seinem eigenen Zeitalter gleichwohl zu verbergen, das dafür so wenig schon reif zu sein, das, ungeachtet aller Aufklärung, von dem neuen Evangelium der Zukunft und dem reinen Gottesbegriffe Spinozas noch so weit entfernt zu sein schien, wie der Schüler der Elementarklassen und der Elementarbücher von dem reifen Vertreter der Wissenschaft. Lessing verfuhr also auch hier nicht anders, als nach der Vorschrift, die er in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", gewiß nicht ohne Seitenblick auf seine eigenen Erfahrungen und sein eigenes Verhalten, aufgestellt hatte: „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst." —

Und doch war die Erfüllung näher, als Lessing ahnte, und er irrte sich in der Annahme, die Zeit für den Durchbruch des esoterischen spinozistischen Geistes sei noch nicht gekommen. Schon wenige Jahre nach seinem Tode ist er erfolgt, war der Name Spinoza in aller Munde und — er selbst, Lessing, hatte dazu den entscheidenden Anstoß gegeben: nämlich durch das berühmte Gespräch, das er, wenige Monate vor seinem Tode, mit Friedr. Heinrich Jacobi geführt hat.

Man hat wohl einige Male versucht, die Authentizität dieses Gespräches und der Jacobi'schen Aufzeichnungen darüber zu bestreiten. Aber nichts ist unberechtigter. Ganz abgesehen davon, daß ein Mann wie Jacobi schon seinem ganzen Charakter nach auf unbedingten Glauben Anspruch zu machen hat, so spricht auch rein sachlich sein Bericht für sich selbst, trägt in jedem Zuge den Stempel der Wahrheit. Wenn die Äußerungen Jacobis ganz jacobisch sind, so diejenigen Lessings echt lessing'sch, ebensowohl ihrem Inhalte nach, wie im Ton des Gespräches, in der Art der Dialogführung, wie in der Rückhaltlosigkeit, mit der er Jacobi gegenüber sich äußerte. Und eben hier konnte und durfte er so rückhaltlos sich äußern und die ganze Wahrheit, seine ganze Wahrheit, entschleiern, für die er seine Zeit noch nicht reif hielt. Denn in Jacobi stand

ihm der Mann gegenüber, der, als einziger unter den Zeitgenossen, Spinoza wirklich verstand, der, obwohl sein Gegner, doch ganz von seiner Größe durchdrungen war. Eben hierin, ganz abgesehen von den historischen Wirkungen, eben in dieser Einheitlichkeit, bei aller Gegensätzlichkeit, liegt der besondere Reiz und zugleich der klassische Wert dieses Gespräches. Gemeinsam ist beiden das tiefe Verstehen für den großen Denker, in dem sie sich zusammenfinden, die Bewunderung für den Mann, von dem man, wie Lessing sagt, immer noch redete wie von einem toten Hunde, gemeinsam „die große Art zu denken", und jene Kraft der Intuition, die sie eben bei Spinoza in höchstmöglichem Stärkegrade wirksam sahen — und eben dieses Gemeinsame gibt dem Gespräche den einheitlichen Grundton, die Konkordanz, den persönlichen Zusammenklang und die belebende Wärme. Zugleich aber wird durch die Gegensätzlichkeit des Ausgangspunktes und der prinzipiellen Stellungnahme — der Geist der deutschen Mystik, Gefühlsphilosophie, platonisierende Denkweise bei Jacobi, naturalistische Denkweise, Vorherrschaft des Verstandes bei Lessing — durch diese Gegensätzlichkeit wird dem Gespräche jene Spannkraft und fortleitende Beweglichkeit verliehen, welche, wie in den platonischen Dialogen, so besonders geeignet ist, die Wahrheit „dialektisch", im eigentlichsten Wortverstande, zu entwickeln und zu enthüllen.

Das Gespräch beginnt damit, daß Jacobi das Goethe'sche Gedicht „Prometheus", das Lessing nicht kannte, diesem überreicht. Jacobi hofft, auch Lessing werde, wie er selbst, Anstoß nehmen an diesem Sturmgesang, in dem eine neue Zeit für immer Abschied nimmt von Gott, von dem Gotte des religiösen Mythus, dem Jahrhunderte und Jahrtausende vorher das Denken und Leben der Menschen zugewandt gewesen war. Aber zu seiner Überraschung nimmt Lessing nicht nur keinen Anstoß, sondern lobt das Gedicht, nicht nur der Form wegen, sondern vor allem auch dem Inhalte nach. Denn „der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt. . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht

genießen. *Ἓν καὶ Πᾶν!* Ich weiß nichts anderes." Und als Jacobi seiner Überraschung Ausdruck gibt, und erklärt, er sei eigentlich gekommen, von Lessing Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten, den er doch auch, wie wenige, zu kennen glaube, da erwidert ihm Lessing: „Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza."

Und so, in diesem Geiste eines strengen Spinozismus, verteidigt, rechtfertigt und begründet Lessing weiterhin jeden der spinozistischen Hauptbegriffe. Er verwirft, nicht weniger streng als Spinoza selbst, den Begriff der Endursachen, und spricht verachtungsvoll von „unserer elenden Art, nach Absichten zu handeln"; er verwirft ebenso entschieden die Freiheit des Willens und ruft Jacobi zu: „Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen"; er verwirft schließlich, und vor allem, auch jede Vorstellung einer persönlichen, einer außerweltlichen Gottheit, und zum Erweise, daß nur eine intramundane, immanente Gottheit möglich sei, beruft er sich auch auf Leibniz, der wohl, nach Lessings Ansicht, im Herzen selbst ein Spinozist gewesen, oder doch, wie ihm auch Jacobi zugestehen muß, der Lehre Spinozas wenigstens außerordentlich nahe gekommen sei, und, zufolge seiner ganzen prinzipiellen Stellung, nahe kommen mußte. Kurzum, wenn Spinoza von seiten Jacobis nur als konsequenter Gegner, der ihm das hellste Licht gegeben, gepriesen, nur allgemein als Persönlichkeit, als großer Denker bewundert wird, so preist und feiert ihn Lessing durch seine begeisterte Jüngerschaft, durch das uneingeschränkte Bekenntnis zu seinen Ideen und zu dem Geiste seiner Philosophie.

* * *

Jacobi war von vornherein ganz von der Bedeutung dieses Gespräches durchdrungen. Es war zunächst bedeutungsvoll für ihn selbst, für seine eigene Weltanschauung und für die grundlegende These, die er im Zusammenhang mit ihr verfocht: jeder konsequent Denkende, der einmal den Weg der platonisierenden Denk-

weise verlassen habe, müsse notgedrungen beim Spinozismus ankommen; wenn er einmal dem Altare des unbekannten, nur in der Tiefe der reinen Subjektivität erfaßbaren, Gottes den Rücken gewandt, dann gäbe es für ihn nur noch einen äußerlichen Gott im Reiche des Objektiven, in der Natur, d. h. wie Jacobi meinte, es gäbe für ihn dann eben keinen Gott mehr, so wenig als eine menschliche Freiheit, so wenig als überhaupt die höchsten Güter des Geistes.

Sodann aber erkannte er auch sofort, daß das Gespräch bedeutungsvoll, ja vielleicht entscheidend, sei für die Beurteilung Lessings. Mit der ihm eigenen ungewöhnlich feinen Witterung für das Substantielle fremder, selbst entgegengesetzter, Persönlichkeiten, fühlte Jacobi aufs deutlichste, daß Lessing hier nicht beiläufige und zufällige Äußerungen zum besten gegeben, sondern sich selbst, den Grundzug seines geistigen Charakters, dem verstehenden Besucher dargestellt hatte, mit einer Offenheit und Unbefangenheit, wie es kaum jemals vorher, mindestens nicht der Öffentlichkeit gegenüber, geschehen war. Und so wie die Grundzüge seines geistigen Charakters sich hier gezeigt hatten, standen sie in ganz wesentlichen Punkten mit allem in Widerspruch, was man bis dahin von Lessing wußte, mit dem, was selbst die intimsten Freunde und Kenner seines Wesens bis dahin zu wissen glaubten.

Unter diesen Umständen hielt es Jacobi, ganz mit Recht, für seine Pflicht, als Lessing, wenige Monate nach jenem Gespräche, gestorben war, gewissermaßen als sein geistiger Testamentsvollstrecker aufzutreten, das Bild des Führers der vergangenen Generation zu korrigieren, und der Nachwelt nicht mehr vorzuenthalten, was Lessing selbst der Mitwelt verborgen hatte. Und die Art und Weise, wie er dieser Aufgabe sich unterzog, gibt an keinem Punkte zum Tadel Anlaß. Im Gegenteil, er führte sie mit all der Feinheit und Delikatesse, mit all der Rücksicht durch, die er auf der einen Seite den Manen des großen Toten, auf der anderen aber auch der Wahrheit und dem fortschreitenden Geiste des eigenen Zeitalters schuldete. Ehe er also der Öffentlichkeit irgendwelche Mitteilungen

machte, suchte er sich zunächst darüber zu vergewissern, ob und inwieweit die in jenem Gespräche entwickelten Ansichten Lessings etwa von anderer Seite Bestätigung erhielten oder nicht, welche Aufklärung hierüber insbesondere seine nächsten und vertrautesten Freunde liefern könnten. Keiner war aber mehr zu dieser Aufklärung berufen, keiner, so schien es, konnte wohl besseren Aufschluß geben über alle Stadien der geistigen Entwickelung Lessings, als Moses Mendelssohn, der intimste aller seiner Freunde, der jahrzehntelang seinen vertrauten Umgang genossen, dessen Bild Lessing zuletzt noch in seinem „Nathan der Weise" verewigt hatte. Und doch — es schien eben nur so, als ob Mendelssohn, wie kein anderer, über das Substantielle im geistigen Charakter Lessings unterrichtet sein müßte. Denn als Jacobi ihm, zunächst vertraulich, durch Vermittelung einer gemeinsamen Freundin — der bekannten Elise von der Recke — Mitteilungen über jenes Gespräch zugehen ließ, da zeigte sich, daß Mendelssohn dem Inhalte und Geiste dieses Gespräches völlig verständnislos gegenüberstand. Aus dieser Verständnislosigkeit entsprang zunächst eine gewisse Ratlosigkeit und Fassungslosigkeit; woraus dann, da das Bedürfnis, zu erklären, ein kausales Verstehen wenigstens zu versuchen, zuletzt, wie bei jedem Menschen in ähnlichem Falle, sich unbedingt Geltung verschaffen wollte, das Bestreben entsprang, im Persönlichen, in der Eigenart Jacobis, in seiner Berichterstattung, oder auch wohl in seinen üblen Absichten, jene zureichende Erklärung zu finden, die er im Sachlichen, in der einheitlichen Struktur der Lessing'schen Weltanschauung und im Substantiellen seines geistigen Charakters, nicht zu finden vermochte. So entstand die literarische Fehde zwischen ihm und Jacobi, die Einleitung des Spinoza-Streites, der so denkwürdig und folgenreich geworden ist für die Entwickelung des deutschen Geisteslebens, für die Geschichte des deutschen Idealismus.

Denkwürdig und folgenreich war dieser Streit dadurch, daß hier zwei Prinzipien unvermittelt aufeinander stießen, daß zwei Grundtypen der Welt- und Lebensanschauung ihren Gegensatz, ja ihre völlige Unvereinbarkeit, noch einmal enthüllten, und zwei Epochen

geistiger Kultur noch einmal, wie an einem Kreuzungspunkt, sich trafen: die eine, welche Mendelssohn vertrat, um alsbald ganz zu entschwinden, die andere, deren Grundprinzip zunächst von Jacobi verfochten wurde, um nun erst dem Höhepunkte entgegen zu schreiten. Denn Mendelssohn ist nicht nur ein typischer Vertreter, sondern, nach Christian Wolff, der eigentliche Führer der deutschen Verstandesaufklärung — und ihm gegenüber steht in Fr. Heinr. Jacobi einer der Herolde der idealistischen Gedankenrevolution, ein Führer der neuen Generation, die vom Geiste jener Verstandesaufklärung sich ganz und gar abgewandt hatte, abgewandt, nicht nur im Sinne der bloßen Negation, sondern im Sinne der Überwindung, der Erhebung zu einer höheren Stufe geistiger Entwickelung. So ist der Kampf zwischen Mendelssohn und Jacobi naturgemäß ein ganz ungleicher: das unterlegene Prinzip streitet hoffnungslos mit dem überlegenen, Mendelssohn verficht seine Sache, so gut es geht, ohne zu wissen oder zu ahnen, daß das Verdikt gegen ihn schon gesprochen ist — vom Geiste der Geschichte. So fehlt es auch hier, wie so oft in ähnlichen Fällen, nicht an einem tragischen Zuge: Mendelssohn, wie uns versichert wird, und wie man wohl glauben kann, starb zuletzt am gebrochenen Herzen, d. h. das Individuum, in diesem Falle überdies eine feine und edle Persönlichkeit, mußte untergehn im Widerstreit mit dem Schicksal, mit der ehernen Notwendigkeit geistiger Fortentwickelung.

So ist denn dies die Signatur des Streites zwischen Mendelssohn und Jacobi, daß letzterer überall im Recht, ersterer überall im Unrecht ist. Vor allem weiß Jacobi durchweg um den Gegenstand des Streites, während Mendelssohn nicht darum weiß, sondern wie mit der Stange im Nebel herumfährt. Nach dem treffenden Worte Spinozas erleuchtet die Wahrheit stets nicht nur sich selbst, sondern auch ihr Gegenteil. So verhält sich auch Jacobi zu Mendelssohn: er übersieht den letzteren, durchdringt seine Anschauungen, macht sie sich objektiv, begreift sie sogar nach ihrem Ursprunge, dem allgemeinen wie dem individuellen, weiß sie durchweg zu erklären und abzuleiten; Mendelssohn dagegen versteht nichts von den

Anschauungen Jacobis, ebensowenig von denen Spinozas oder den esoterischen Anschauungen Lessings, und er wird sich auch selbst dieses Nichtverstehens immer wieder von neuem klagend bewußt.

Zunächst also war es Jacobi selbst, den Mendelssohn in keiner Weise verstand, dessen geistigen Charakter in seiner Einheit er nicht zu durchdringen vermochte, so vielen bedeutenden Persönlichkeiten er auch sonst verstehend nahe gekommen war. So rätselt er natürlich vor allem daran herum, daß Jacobi, selbst ein Vertreter der Philosophie des Glaubens, nun die Philosophie des Unglaubens, sei es Spinozas oder Lessings, zu würdigen, zu verteidigen und zu rechtfertigen vermöge. Die Kraft der Intuition, die auch entgegengesetzten Anschauungen kongeniale Betrachtungsweise, welche gerade Jacobi wie wenige besaß, war Mendelssohn versagt — so wußte er sich nicht anders zu helfen, als bei Jacobi eine schillernde und schielende Zweideutigkeit des Charakters, des geistigen und wohl auch des moralischen, anzunehmen. „Der Mann", sagt Jacobi darüber, „wofür ich Lessingen gehalten haben soll, — der bin ich selbst. Das ist mein esoterischer Charakter; und der eines Gläubigen nur mein exoterischer." Umgekehrt weiß natürlich Jacobi seinen Gegner ganz zu würdigen und, wie ein wissenschaftliches Objekt, zu analysieren: „Mendelssohn hatte sich in die Leibniz-Wolffische Philosophie allein *ganz* hineingedacht und war *steif* darin geworden. Damit entschuldigt ihn auch Lessing . . . er entschuldigt ihn damit . . . daß Mendelssohn zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphysischer Kopf sei. Mendelssohn brauchte Philosophie, fand, was er brauchte, in der herrschenden Lehre seiner Zeit und hielt sich daran. Anderen Systemen nachzuforschen, sie *einzusaugen* und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Lust. Ihm mangelte jener philosophische Kunsttrieb, der gerade der auszeichnende, eigentümliche Charakter Lessings war."

Wie mit dem Gegensatz der individuellen geistigen Charaktere, so verhält es sich dann auch mit dem der individuellen Überzeugungen. Jacobi hatte überall gegenüber den Anmaßungen des Verstandes,

der am Endlichen und Begrenzten haften bleibt, die höhere Bedeutung der Vernunft zur Geltung zu bringen gesucht, welche die ideelle Einheit sucht; er hatte der mathematisch-logischen (diskursiven) die intuitive Erkenntnis, der sinnlich-verständigen Anschauung, welche vom Einzelnen zum Ganzen gelangen will, die intellektuelle Anschauung entgegengesetzt, welche vom Ganzen aus nach den Teilen und dem Einzelnen hinstrebt. Für Mendelssohn ist dies alles unverständlich und unfaßbar, und er weiß demgegenüber immer nur die Grunddogmen der Wolffischen Schule zu wiederholen: „Ich kenne," sagt er, „in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andere Überzeugung, als die Überzeugung durch Vernunftgründe ... Ich bin fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als irgendein Satz in der Größenlehre ... und es dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sei dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande ebenso hell einleuchtend, ebenso unumstößlich gewiß, als irgendein Satz in der Geometrie ... Wir müssen die metaphysischen Subtilitäten, deren man sich bedient, um uns zu mißleiten, gegen die Wahrheit halten, vergleichen, untersuchen und prüfen, und wenn sie die Probe nicht bestehen, durch noch feinere Begriffe zu verdrängen suchen." Diese Beschränktheit des aufklärerischen Standpunktes wird wiederum von Jacobi deutlich übersehen, und z. B. kurz und schlagend in einem Briefe an Goethe gekennzeichnet, wo es heißt: „Überhaupt sieht man, daß er (Mendelssohn) sich in die hohen Begriffe, die von einem Ganzen ausgehen, überall nicht zu finden weiß. Sie sind ihm zu mächtig und zu kraus. ‚Er kann's in Kopf nicht bringen.'"

Jacobi umfaßte und durchdrang, vermöge der besonderen Versatilität seines Geistes, diese „hohen Begriffe, die von einem Ganzen ausgehen", nach beiden Seiten, nach der des Subjektiven wie des Objektiven, in der Richtung des Platonismus, der er selbst ganz zugewandt war, wie in der des Spinozismus, dem er ganz gegensätzlich, wiewohl mit bewundernder Achtung, gegenüberstand. Und nach beiden Seiten versagt wiederum Mendels-

sohn vollständig; ihm ist die platonisierende Geistesrichtung ebenso unverständlich und rätselhaft wie die spinozistische. Dem Platonismus gegenüber hatte Mendelssohn sein völliges Mißverstehen oder Nichtverstehen schon dadurch gezeigt, daß er in Plato wie in Sokrates nichts als seinesgleichen, Verstandesaufklärer und gemütvolle Populärphilosophen der Antike, erblickte, und gerade ihre tiefsten metaphysischen Anschauungen im Sinne des rationalistischen Theismus und der Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts umdeutete, das Übrige aber, als unverstanden und unverständlich, beiseite warf. Und noch unverständlicher war ihm die neue platonische Gedankenwelt Kants. So lange dieser noch ein wenig mit der Verstandesaufklärung zusammenhing, wußte auch Mendelssohn ihm zu folgen. Als aber die „Kritik der reinen Vernunft" erschienen war — ein paar Jahre vor dem Ausbruch des Spinoza-Streites — klagt Mendelssohn immer wieder, daß er außerstande sei, dieses Werk zu verstehen, und daß er nur in wenigen günstigen Momenten sich heranwage an die Lektüre dieses „Nerven fast verzehrenden Werkes".

Und mit gleichem Mißverstehen und Nichtverstehen steht Mendelssohn nun auch dem Spinozismus gegenüber. Er hatte sich aufrichtige Mühe gegeben, in ihn einzudringen, hatte ebenso die französischen Kommentatoren (Pierre Bayle namentlich), wie auch die deutschen, studiert — alles vergeblich. „War mir," so klagt er, „der französische Spinoza unerreichbar, so war mir der deutsche vollends wie in Nebel und Wolken verhüllt. Ich konnte keinen Gedanken festhalten; kaum wagte ich es, einen zu erhaschen, so mußte ich ihn in der folgenden Periode schon wieder fahren lassen." In der wunderlichsten Weise sucht er den spinozistischen Begriff der Substanz bald so, bald anders zu fassen, immer wie im Nebel gehend und immer von einem groben Mißverständnis zum andern geworfen: „Bald schien es mir, als wären, nach dem Spinoza des Herrn Jacobi, alle veränderlichen Dinge bloß Gedanken und Vorstellungen des Unveränderlichen; bald schien er doch auch dem Veränderlichen objektives Dasein zuzuschreiben; gleichwohl wird protestiert, daß das

Unendliche kein Aggregat des Endlichen sei ... und also unendlich vieles nicht ein Unendliches ausmachen könne. Diesem allem unbeschadet sollte doch alles Veränderliche mit dem Unveränderlichen Eins, und dieselbe Substanz sein. Sodann verstand ich wieder an einem andern Ort aus seinen Worten, daß sein Unendliches ein bloßes abstractum quid, ein bloßer Begriff sei ... wie etwa die Tierheit in allen Tieren, die Menschheit in allen Menschen Eins ist, dem Begriffe nach, der Sache nach aber jedem einzelnen besonders zukommt." Wenn er aber so weit, wiewohl von einem groben Mißverständnis zum andern fortgetrieben, doch wenigstens noch zu verstehen sucht, so weiß er sich gegenüber der Leugnung des Zweckbegriffes und der Endursachen durch Spinoza nicht anders zu helfen, als — durch persönliche Entrüstung. „Jacobi legt ihm (Spinoza) die Worte in den Mund: die Lehre von den Endursachen sei wahrer Unsinn. Wenn dies allen Ernstes gesagt sein soll, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig als wir andern von Ambrosia lebt, der, so wie wir andern Menschenkinder, hat Brot essen, schlafen und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Spekulation auf eine so ungeheure Behauptung stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientiere und nach dem schlichten Menschenverstande umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist." Vollends die Ineinssetzung von Substanz, Natur und Gott bei Spinoza ist für Mendelssohn etwas so Unfaßbares, so Unmögliches, daß kein Wort der Entrüstung, des persönlichen Zornes, der Erbitterung ihm scharf genug erscheint, um sich dagegen zu kehren. Spinozismus in diesem Sinne ist ihm nichts wie Atheismus, ja die schlimmste Gotteslästerung. Und er verweist dem gegenüber auf den „wahren" Gottesbegriff seiner, d. h. der jüdischen, Religion, der wieder in seiner geläuterten Fassung ganz übereinkomme mit dem der Aufklärung, mit dem Gottesbegriff der natürlichen Religion.

Nach alledem ist es nicht zu verwundern, daß Mendelssohn schließlich auch dem von Jacobi behaupteten Spinozismus Lessings,

auch dem Spinozagespräche und Jacobis Mitteilungen darüber, völlig verständnislos, ja ganz ratlos und fassungslos, gegenübersteht. Jacobis Berichte erscheinen ihm als die furchtbarste Anklage, oder, wenn man sie für unbegründet hält, als die gehässigste, schlimmste Verleumdung, die seinem verstorbenen Freunde gegenüber ersonnen werden konnte. „Jacobi," so sagt er in seiner Schrift an die Freunde Lessings, „Jacobi klagt unseren Freund, Gotthold Ephraim Lessing, den Herausgeber der Fragmente, den Verfasser des „Nathan", den großen, bewunderten Verteidiger des Theismus und der Vernunftreligion, bei der Nachwelt als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an. Was ist nun zu tun? Wollen wir die Verteidigung unseres Freundes übernehmen? Das strengste Glaubensgericht pflegt diesen Beistand dem angeklagten Ketzer nicht zu mißgönnen. Allein ich dächte, wir könnten getrost den Verfasser des „Nathan" seiner eigenen Verteidigung überlassen ... Lessing und Heuchler, der Urheber Nathans und Gotteslästerer — wer dieses zusammen denken kann, der allein vermag das Unmögliche, der kann ebenso leicht Lessing und Dummkopf zusammen denken." Und über das Spinoza-Gespräch selbst fällt er folgendes Urteil: „So wie er (Lessing) in dieser Unterredung erscheint, ist er nicht der kühne, entschlossene Denker, der seiner Vernunft folgt und von ihr auf Irrwege geführt wird; er ist ein schaler Atheist, nicht aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza, sondern irgendeines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das mit Füßen von sich zu stoßen, was seinen Nebenmenschen so wichtig und so teuer ist ... Man findet in allem, was Lessing vorbringt, nicht einen gesunden Gedanken. Alle Vernunftgründe fallen auf den Anteil des Herrn Jacobi. Dieser verteidigt den Spinozismus mit allem Scharfsinn, dessen dieses System fähig sein mag. Lessing macht nicht die mindeste Gegenerinnerung von Belang, ... und unterbricht seinen Freund bloß hier und da durch einen gezwungenen Einfall, der mehrenteils auf eine Gotteslästerung hinausläuft. Konnte sich Lessing in einer aufrichtigen freundschaftlichen Herzensergießung so weit vergessen? ... Mit einem Worte: in allem, was

Lessing in diesem Gespräche vorbringt, verkenne ich seinen Charakter völlig, wenn es ernsthafte, freundschaftliche Vertraulichkeit sein sollte; verkenne seinen Scharfsinn und seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik." Und damit nichts fehle bei diesem Paroxysmus der Verständnislosigkeit, so fällt Mendelssohn, der sonst so feinsinnige Kunstrichter, auch über Goethes „Prometheus", eines der schönsten Gedichte der deutschen Literatur, um seines spinozistischen Grundgedankens willen, folgendes „vernichtende" Urteil: „Und nun vollends sein (Lessings) Urteil über das Gedicht Prometheus, das ihm Jacobi in die Hände gab; das er ihm sicherlich nicht seiner Güte, sondern seines abenteuerlichen Inhaltes wegen in die Hände gegeben haben kann, und das Lessing so gut fand. Armer Kunstrichter! Wie tief mußtest Du gesunken sein, diese Armseligkeit im Ernste gut zu finden."

Doch armselig sind eben nicht die von Mendelssohn Angeklagten, sondern armselig ist nur die Rolle des Anklägers, der den neuen Geist nicht mehr versteht, welcher in den prometheischen Gedanken Goethes und Lessings schon leuchtet und glüht. Es gibt in der Tat nur wenige literarische Fehden, die, wie diese, ein so klares, eindeutiges Ergebnis liefern: daß alles Recht und alle Überlegenheit auf der einen, alles Unrecht und alles Unterliegen auf der anderen Seite war. Nicht Mendelssohn, sondern Jacobi war der wahre Erbe jenes Lessing'schen Geistes, um den der Streit entbrannt war. Zwar hatte der erstere jahrzehntelang Lessings vertrauten, freundschaftlichen Umgang genossen, der letztere nur ein paar Briefe mit ihm gewechselt und nur eine einzige Unterredung mit ihm gehabt: aber so wenig bedeuten doch überall die rein persönlichen gegenüber den sachlich-ideellen Zusammenhängen. Wird doch sogar Lessings „Nathan", zu dem ja Mendelssohn als Modell gesessen hat, von diesem in wesentlichen Punkten falsch, von Jacobi zutreffend beurteilt: ersterer meinte darin ein Lobgedicht auf die Vorsehung zu sehen, während Jacobi mit Recht betont, Lessing habe darin den Geist aller Offenbarung, jedes Religionssystem, auch den aufgeklärten Theismus, verdächtig machen, und so Raum schaffen wollen für die einzig mögliche Religion, die reine Religion der Humanität.

Und eben hierin liegt auch das wichtigste, zum wenigsten folgenreichste, Ergebnis des ganzen Streites, eben dies ist der neue Geist, den Mendelssohn nicht mehr versteht, und für den die Spinoza und Lessing, Jacobi und Goethe, wie weiterhin auch Herder, vereint Zeugnis ablegen: der religiöse Mythus, auch der aufgeklärteste, der Geist der positiven Religionen, auch der fortgeschrittensten, ist innerlich aufgelöst; und wenn er auch in den breiten Volksmassen, in den „Elementarklassen" des Kulturlebens, noch wirksam ist, so ist er doch bereits unerträglich geworden für das Bewußtsein der fortgeschrittensten Geister, oder, wie Lessing sagt: „die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen". Unerträglich ist jener Gottesbegriff geworden für die fortgeschrittene Erkenntnis: denn jene Vorstellungsweise des religiösen Mythus, selbst die des aufgeklärten Theismus eines Mendelssohn, ist und bleibt, ihrem Ursprunge gemäß, immer nur ein Hineintragen subjektiver Bestimmtheiten in das Objektive, ist und bleibt darum immer ein Gemenge von Anthropomorphismen und Anthropopathien. Unerträglich ist aber jener Gottesbegriff des religiösen Mythus und der positiven Religionen, selbst der rationalistisch „aufgeklärten", auch für das gereifte sittliche Bewußtsein geworden. Denn dieser Gott ist nichts als ein notwendiges Requisit zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit. Treffend hat Jacobi in seinem Streit mit Mendelssohn diesen Gegensatz gekennzeichnet: „Was ist Euer Gott, ... was kann er sein, Euer Gott, als ein bloßes Werkzeug, eine dumme Kraft zu Eurer Seele, um sie zum Dienst des Leibes nur williger und fähiger zu machen? Wahrlich, am Ende sind es nur die äußeren Bedürfnisse, Euer Fleisch und eine kluge Ökonomie seiner Lüste und Begierden, was die Summe Eurer Philosophie, Eurer so hochgepriesenen Weisheit des gesunden Menschenverstandes, ausmacht. Religion, wie billig, dieser klugen Ökonomie untergeordnet, und in ihren Dienst gebracht. Sie mag froh sein, daß sie noch zu soviel nütze ist. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unsere bürgerlichen Verhältnisse sichern und unsere Theorien fertig bringen, — dann nur weg mit

diesem leidigen Behelf unserer Unwissenheit und Ungeschicklichkeit; weg mit dem sparrigen Hausrat, der nur Raum einnimmt und an sich zu gar nichts taugt ... Einen Gott sich nur darum zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Gräuel."

Und nun dem gegenüber die echte Religion des denkenden Menschen, der Gott nur findet durch die intellektuelle Anschauung, dadurch daß er andächtig versinkt im großen Zusammenhang der Welt, der Natur, in der Einheit des ewigen Ganzen! Eben dies ist der Geist, der unübertrefflich in der Lehre Spinozas zum Ausdruck kommt. Und darum preist ihn Jacobi, trotz aller Gegnerschaft, und ruft feierlich seinen Namen an, als größten Zeugen der wahren, lebendigen Gotteserkenntnis: „Sei Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten Dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!"

II. Der Pantheismus des Gefühls.

Der Spinoza-Streit hat für die Gedankenbewegung des neuen Spinozismus eine ähnliche Bedeutung, wie der Streit um das Ding an sich für die Entwickelung des neuen Platonismus. In beiden Fällen haben die literarischen Fehden das Ergebnis, das neue philosophische Grundprinzip sicher zu stellen und zu befestigen, es vor allem aus seiner dualistischen Befangenheit zu lösen und zum reinen Monismus durchzubilden. Und wie eine konsequente Entwickelung von Kant (und Reinhold) zu Maimon und Fichte hinführt, so auch die entgegengesetzte Konsequenz des Gedankens von Lessing (und Jacobi) zu Herder und Goethe. In diesem Sinne hatte zunächst schon der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi das Ergebnis, nicht nur Mißverständnisse der Verstandesaufklärung vom spinozistischen Grundprinzip abzuwehren, sondern dieses selbst gegen dualistische Befangenheiten, z. B. solche der exoterischen Leibniz'schen Lehre, sicher zu stellen und zu befestigen. Schon im Gespräche zwischen Lessing und Jacobi war ja übereinstimmend von beiden anerkannt worden, daß der Spinozismus eine Philosophie aus einem Gusse, und in dieser Hinsicht auch der Leibniz'schen Lehre überlegen sei; und in allen seinen apologetischen Ausführungen wurde dann Jacobi auch weiterhin nicht müde, immer wieder die bewunderungswürdige Konsequenz des spinozistischen Systems hervorzuheben, die keinerlei Umbiegung und Umdeutung im dualistischen Sinne vertrage, immer wieder zu betonen, daß jeder ehrliche Denker, wenn er einmal dem Objekte sich hingebe, notwendig Spinozist werden müsse, er möge wollen oder nicht.

Trotzdem blieb aber das spinozistische Grundprinzip, so wie Jacobi es vortrug und zur Geltung brachte, noch durch eine letzte dualistische Befangenheit verdeckt und in seiner Tragweite beeinträchtigt. Denn Jacobis Grundthese war ja eben, daß man sich dem Objekte nicht hingeben *dürfe*, weil man alsdann alles Dasein und Leben aufgebe, alles im höchsten Sinne Menschliche, das Bewußtsein der Freiheit und der göttlichen Bestimmung, verliere. Er bewundert Spinoza ja nicht als Anhänger, sondern als Gegner, er entdeckt den echten spinozistischen Geist, den Geist, wie Lessing sagte, der in Spinoza selbst gefahren war, nicht als adäquaten Ausdruck, sondern als polaren Gegensatz der eigenen, nämlich der platonisierenden, Denkweise, welche er am meisten bei Fichte, dem Antipoden Spinozas, wiederfand. So behauptet Jacobi zwischen Platonismus und Spinozismus zuletzt immer wieder eine bewegliche Mittelstellung und bleibt in diesem Sinne Dualist; er vertritt mit allen Waffen der Kritik, Skepsis und Ironie immer wieder das *reine* Prinzip jeder der beiden Grundrichtungen des Denkens, fordert immer wieder, allen dualistischen Abschwächungen gegenüber, seine konsequent *monistische* Durchführung, und nimmt darum auch Partei für Fichte gegen Kant, für den strengsten Geist des Spinozismus gegen Leibniz — aber der letzte Dualismus, der zwischen Platonismus und Spinozismus selbst, zwischen reinem Subjekt und reinem Objekt, Idee und Substanz, blieb auch bei ihm bestehen. In dieser Hinsicht war und fühlte sich Jacobi niemandem näher verwandt als *Aenesidemus*, welcher ebenfalls kritisch-skeptisch für die monistische Konsequenz der Gedankenentwickelung und gegen jede dualistische Abschwächung kämpfte, der aber ebenfalls die Möglichkeit zugab, daß der Monismus sowohl in der Richtung des reinen Objekts, wie in der des reinen Subjekts durchgeführt werden könne, obwohl er selbst, seiner innersten Überzeugung nach, wie Jacobi, der letzteren Richtung allein anhing. Beide, Jacobi wie Aenesidemus, haben so das Verdienst, in den literarischen Kämpfen, die sich an die Auslegung der Kantischen und Spinozistischen Lehre knüpften, durch ihre kritisch-skeptische Stellungnahme

die Sachlage so weit geklärt, den Streit so weit entschieden zu haben, daß nur noch die Entscheidung der Kontroversfrage übrig blieb: Reines Subjekt oder Objekt? Ich (Idee) oder Substanz? Geist oder Natur? Diese Entscheidung hatten Maimon und Fichte im Sinne des reinen Subjekts, des Ich, der Idee und des Geistes gegeben — fast zu gleicher Zeit aber gaben nun Herder und Goethe sie im entgegengesetzten Sinne des reinen Objekts, der Substanz, der Natur.

Fichte hatte erklärt, in dem Widerstreite zwischen der Philosophie des reinen Objekts und des reinen Subjekts, oder zwischen Dogmatismus und Kritizismus, sei eine Entscheidung aus Vernunftgründen nicht möglich, sie erfolge vielmehr durch den Willen, allgemein also aus der Tiefe des menschlichen Seins, des individuellen Lebensgefühles. Dies wird auf der Gegenseite schon durch die tatsächliche Entwickelung bestätigt. Zunächst jedenfalls wurden Herder und Goethe nicht durch theoretische Einsicht und Kritik, sondern durch Wandlungen ihres individuellen Lebensgefühls bis zu jener Höhe spinozistischen Denkens geführt, wo auch sie mit Lessing ausrufen konnten: Ἓν καὶ πᾶν — ich weiß nichts anderes; und alsdann erst wurde dieser Pantheismus des Gefühls, nicht zuletzt unter der Einwirkung Lessings und Jacobis und unter dem Eindrucke des Spinoza-Streites, auch verstandesmäßig-kritisch allmählich um- und durchgebildet.

Auch der Pantheismus des Gefühls nimmt, wie Lessings Pantheismus des Verstandes, seinen Ausgang vom Subjektiven, um erst in der Abkehr von ihm sich dem Objektiven zuzuwenden. Diese Entwickelung reicht also im Grunde zurück bis zur revolutionären Gärung der Subjektivität in der Sturm- und Drangzeit, und der letzteren gegenüber bedeutet daher der Pantheismus des Gefühls die schroffe Reaktion, man kann sagen: die Gegenrevolution. Die Gegen-Revolution im entschiedensten Sinne dieses Wortes; denn nicht leicht kann es einen stärkeren Gegensatz geben, als den von Sturm und Drang und Spinozismus, genialischem

Brausen und Pantheismus des Gefühls: dort die schrankenlose Entfesselung des Ich — hier alle Ich-Sucht gänzlich zur Ruhe gebracht im lebendigen Bewußtsein der Alleinheit, in der intellektuellen Gottesliebe; dort das Suchen nach dem Ideal in der Richtung des Individuellen, Subjektivischen — hier alles dies, jede Betrachtung sub specie sui, als eitle und leere Imagination erkannt und verworfen; dort das Subjekt, der Mensch, das Genie selbstherrlich auf den Thron erhoben, ebenbürtig Gott und den Göttern (Prometheus), gleichgeordnet der Natur und ihren erhabensten Erscheinungen*) — hier nicht nur das Genialische, sondern alles Menschliche vernichtet, gleichsam aufgezehrt, durch die Natur, der Mensch nichts als eine ihrer vielen Modifikationen, bedeutungslos, wie das fallende und verwehende Blatt an einem Baume, oder wie die Welle des Meeres, die für Augenblicke auftaucht und dann im Wogenschwall für immer dahinschwindet.

Revolution und Gegenrevolution sind immer eng verknüpft, um so enger und unmittelbarer, darum auch um so schwerer unterscheidbar, je heftiger und gewaltsamer zuvörderst das Revolutionäre zum Ausbruch kam. So könnte man z. B. bei der großen französischen Revolution zweifelhaft sein, ob die Konventsherrschaft und die Diktatur der Marat, Danton, Robespierre mehr der eigentlichen Revolution oder schon der Gegenrevolution zuzurechnen sei, ob sie mehr dem Freiheitsrausche der ersten Zeit zugehöre, als dessen Folge, ja, vielleicht als dessen Höhepunkt, oder mehr der nachfolgenden cäsaristischen Epoche Bonapartes, als deren vorbereitende Ursache. In ähnlicher Weise sind auch in der Sturm- und Drangzeit Revolution und Gegenrevolution so unmittelbar verknüpft, daß oft schwer zu entscheiden ist, wie weit eine Erscheinung der einen oder anderen zugerechnet werden müßte. So könnte man etwa schwanken, ob

*) Unter Goethes Führung haben die jugendlichen Feuergeister, von der Spitze des Straßburger Münsters, in der Morgenfrühe, mit gefüllten Römern der aufgehenden Sonne, als ihresgleichen, zugetrunken; und ebenso grüßt Schiller-Karl Moor die untergehende Sonne als gleichartigen Helden-Bruder: „So stirbt ein Held! Anbetungswürdig!“

die auf der Höhe der Sturm- und Drangzeit hervorbrechende, in vieler Beziehung so wunderliche, Shakespeare-Begeisterung mehr der Revolution oder der Kontrerevolution zugehöre, ob die Stürmer und Dränger in den Dramen Shakespeares mehr die Ungebundenheit und scheinbare Regellosigkeit, das Groteske, Bizarre und selbst Ausschweifende so mancher Charaktere und Szenerien, liebten, oder ob sie darin mehr die strenge Gebundenheit und Ruhe, die klare, ja oft kalte Objektivität, wenn nicht erkannten, so doch schon ahnten, kurz, ob die Genieperiode bei ihrer Shakespeareverehrung auf der Höhe des subjektivistischen Freiheitsrausches, oder schon bei der Umkehr in der entgegengesetzten Richtung hin begriffen war, in der Richtung zum Geiste des Spinozismus, der dem Shakespeare'schen ja so eng verwandt ist.

Wenn nun aber auch im einzelnen die Unterscheidung öfter schwierig und zweifelhaft sein mag, so lassen sich doch im ganzen drei Hauptstadien dieser Diakrise von Revolution und Gegenrevolution in der Sturm- und Drangperiode deutlich voneinander absondern. Das erste ist der unmittelbare extreme Rückschlag gegen den subjektivistischen Freiheitsrausch, charakterisiert durch eine tief weltschmerzliche Stimmung, durch eine deutliche Gebrochenheit des Bewußtseins; das zweite Stadium, die eigentliche Euthanasie, die Todesmilderung, dieser berauschten Ichsucht, ist die Übergangsperiode der Mystik, der Durchgang durch das Halbdunkel, das Dämmerlicht des Bewußtseins, in dem das Neue sich erst emporringt; das dritte endlich ist der siegreiche Durchbruch des neuen Lebensgefühls: die Hingabe an das All, an die Einheit des Objektiven, an die Natur.

* * *

Die Reaktion gegen die Ichsucht, gegen den subjektivistischen Freiheitsrausch, zeigt sich am frühesten bei Herder. Schon gegen Ende seiner Seereise, auf französischem Boden, treten die Spuren davon hervor; dann aber wird sie immer stärker, und namentlich im Anfange des Bückeburger Aufenthalts ist der Widerstreit von Position

und Negation in seiner Seele so schroff, die dadurch hervorgerufene pessimistische Stimmung des Weltschmerzes so tief als möglich: das Ichbewußtsein ist hier aufs äußerste bedrängt durch das Weltbewußtsein, das Subjekt fühlt sich zeitweise gänzlich zu Boden gedrückt durch die Wucht und Gewalt des Objektiven. Er nennt dieses Objektive in seiner Einheit, das er vorerst mehr empfindet als deutlich begreift, bald Welt, bald Natur, oder auch Geist, das Licht (des Geistes) — am häufigsten aber nennt er es Gott, im Sinne der mystischen Religiosität, die ihn hier von neuem erfüllt und seine innere Krisis mit entscheiden hilft. Welch ein Gegensatz zur Sturm- und Drangzeit der ersten Jahre! Damals sang er dem Menschen sein Lied, und nichts wußte er mehr zu preisen, als die Kraft und Herrlichkeit des Menschen — nun klagt er: „Wir sind durch eine fremde Macht; wir fanden uns in der Welt, ohne daß uns jemand befrug, wie und warum er uns dahin setzte; wir sind also unwissende, unmündige Findlinge der Vorsehung; wir leben nicht durch uns selbst, sondern durch einen Herrn des Lebens aller Welt." Einst hatte er das Genie in seiner Schöpferkraft gefeiert und es der Natur, ja dem Göttlichen selbst, gleichgeordnet — nun sinkt es vor Gott und Natur ganz zusammen, erscheint im kläglichsten Lichte: „Was kennet er (der Mensch) von der Natur? Er? mit dieser schwachen so eingehüllt kleinen Masse von Kräften? ... Der Wurm eines Augenblicks, der nicht sich selbst ward! nicht sich selbst wollte und setzte! der einige Ringe des Wurmganges im Staube schleppet und hinsinkt — was weiß er von sich? was von der Welt? was von der großen unendlichen Zukunft?" Und ferner: „Möglichkeit des Menschen und Wirklichkeit Gottes — welche unendliche Kluft! ... er (der Mensch) will alle Wege, Plane und Materialien der Haushaltung Gottes in allen Zeiten und mehr als einer Welt, wie ein gefundenes Grashälmchen in sein Nest verflechten — Kotschwalbe, die am Morasse nistet, und will am Throne und Szepter des Urvaters bauen!!!" Einstmals hatte Herder das Ich, seinen eigenen Geist, freiheitsberauscht mit den Worten apostrophiert: Geist — du bist ein All — eine Welt —

ein Gott — Ich! Nun klingt sein Lied vom Geiste und vom Ich in ganz anderen, in schmerzlich gedämpften Tönen:

„O Kluft! ich Geist, wie Gott —
Er rief Geister aus Nichts; ich Geist Gedanken
Aus Nichts hervor.
Er sprach: Körper; auch ich will, es wird Handlung;
Und ich Schöpfer bin nicht Nichts!
Gedanke — Handlung — mein Ich — kein Fußstapf mehr!
Ich war nicht — bin — bin nicht mehr;
Schatte auf — — schatte — schatte vorbei —
Licht! das mich abschattete, warum? — —"

In ganz ähnlicher Weise bekundet die Stimmung des Pessimismus, der Resignation, des Weltschmerzes auch bei Goethe den Rückschlag auf den subjektivistischen Freiheitsrausch der Sturm- und Drangzeit. Um das urkundlich zu belegen, braucht man bei ihm nicht lange nach einzelnen Zeugnissen seiner persönlichen Entwickelung zu suchen — denn wir besitzen ein ragendes ehernes Denkmal, in dem solche Zeugnisse mit weithin sichtbarer Schrift für immer eingemeißelt sind: den „Faust"; das individuelle persönliche Erleben ist hier ins Allgemeine und Universelle erhoben, die Gärungen und Stürme des eigenen Innern wußte der Dichter, über die Schranken des Persönlichen hinausgewachsen, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit zu betrachten, aus den Kontrasten und Dissonanzen des eigenen Lebens erwuchs ihm so die Tragödie der ganzen Menschheit. Und es ist eben der Widerstreit von Revolution und Gegenrevolution der Sturm- und Drangzeit, der Gegensatz des Rausches der Subjektivität und des nachfolgenden ernüchternden Rückschlages in den Stimmungen der Resignation und des Pessimismus, der sich der niederziehenden Gewalt der Dinge bewußt geworden ist — es ist dieser Gegensatz, aus dem die Fausttragödie vor allem entspringt, in dem sie ihre stärksten und ursprünglichsten Wurzeln hat. Dieser Gegensatz ist daher auch schon gekennzeichnet durch den der beiden Kontrastfiguren, Faust und Mephisto, welche die ganze Fausttragödie beherrschen. Faust, das Spiegelbild Goethes und der Geniezeit: das

ist die Darstellung des Rausches der Freiheit und des Geistes, der schrankenlosen Ich-Sucht, der fesselosen Gärung des Genies, das sich gottähnlich glaubt, das nach den höchsten Sternen greift und den leuchtendsten Fernen sich nahe wähnt — und Mephisto, das ist die Darstellung der niederziehenden Gewalt der Dinge, die alles Streben negiert, von aller idealistischen Erhebung hinabzieht in die Enge, Begrenztheit und Beschränkung des gemein Wirklichen; Faust, das ist der freie, ins Unendliche und Unbedingte strebende, Menschengeist, den Mephisto selbst vor dem Throne Gottes so charakterisieren muß:

Nicht irdisch ist des Toren Trank und Speise.
Ihn treibt die Gärung in die Ferne;
Er ist sich seiner Tollheit halb bewußt:
Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust. . . .

den er selbst aber mit ätzendem Spott von jenen Höhen der Idealität in die tiefsten Niederungen der Natur hinabdrückt:

Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.

Und als ihn Faust selbst zweifelnd fragt:

Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist,
Der Menschheit Krone zu erringen,
Nach der sich alle Sinne dringen?

da wird ihm von Mephisto dieselbe Antwort trostloser Verneinung:

Du bist am Ende — was Du bist.
Setz Dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz Deinen Fuß auf ellenhohe Socken,
Du bleibst doch immer, was Du bist.

Das, was den kraftberauschten individuellen Geist negiert und zu Boden drückt, ist bei Herder zuletzt und vor allem Gott mit seiner unendlichen Schöpferkraft — und nur von ferne und beiläufig gilt für ihn ebendasselbe auch von der Natur. Bei

Goethe verhält es sich umgekehrt: in der Fausttragödie spielt daher Gott nur eine ganz episodische Rolle, im Prolog, und er erscheint selbst hier mehr als Notbehelf für den Dramatiker, denn als notwendige Figur für den Dichter — das überragend Objektive aber, das den individuellen Geist zu Boden drückt und gleichsam vernichtet, ist für Goethe zuletzt immer wieder die Natur, in ihrer alles bezwingenden Macht. Wie tief also muß sich Goethe-Faust in seinem früher so stolzen Menschheits-Bewußtsein gedemütigt, wie sehr in seinem himmelanstürmenden Streben gebrochen fühlen, da er schon dem Erdgeist gegenüber, einer einzelnen unter vielen großen Erscheinungen der Natur, dieser Demütigung und Gebrochenheit inne werden muß — dem Erdgeist gegenüber, dem er selbstbewußt und Ich-berauscht zuruft:

Ich bin's, bin Faust, bin Deinesgleichen!

und von dem er die vernichtende Antwort zurückerhält:

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!

so daß er nun, gedemütigt, in schmerzlicher Resignation bekennt:

Nicht Dir?
Wem denn?
Ich, Ebenbild der Gottheit!
Und nicht einmal Dir!

. . . . . .

Ich Ebenbild der Gottheit, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew'ger Wahrheit,
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit
Und abgestreift den Erdensohn;
Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und, schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß, wie muß ich's büßen!
Ein Donnerwort hat mich hinweggerafft.

. . . . . .

Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt,
Den, wie er sich im Staube nährend lebt,
Des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt.

Dies überragend Objektive, wodurch das kraftgenialische subjektivische Freiheitsstreben Faustens, des Menschen, zu Boden gedrückt wird, ist freilich nicht bloß die Natur im engeren Sinne, die außermenschliche, sondern ebenso die menschliche, das Leben selbst in seinen mannigfaltigen Gestalten und Formen, seiner bunten Vielheit, seinen unzähligen Hemmungen, Begrenzungen und Beschränkungen. Faust will alle Erkenntnis sich zu eigen machen — und er muß schließlich finden, daß er überhaupt nichts wissen könne; er möchte aller Seligkeit des Erkennens, Begreifens und Schauens teilhaftig werden, und andere daran teilnehmen lassen, wie auf Bergeshöhen im Lichte wandeln, um Bergeshöhle mit Geistern schweben — und er findet sich als elende Kreatur, von anderen elenden Kreaturen umgeben, von „Doktoren, Magistern, Schreibern und Pfaffen", die er nur mit Worten täuscht, so wie sie ihn; er möchte das Leben ergreifen — und er findet sich in einem dumpfen Mauerloch, umgeben von „Tiergeripp und Totenbein", „beschränkt von einem Bücherhauf, den Würmer nagen, Staub bedeckt"; und so oft ihn auch der Geist emportragen mag, gleich zieht ihn die sinnliche Begierde wieder herab; ja, selbst wenn es ihm gelingt, das Bessere, Höhere in sich und außerhalb seiner zu entwickeln — es kann in sich beharren nicht, dies Bessere, nicht rein und adelig bleiben, denn immer wird es von außen, durch die Dinge, das gemein Wirkliche, gehemmt und getrübt, verunreinigt und verderbt, oder ganz leblos und starr gemacht:

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd- und fremder Stoff sich an;
Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
Dann heißt das Bessre Trug und Wahn.
Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle
Erstarren in dem irdischen Gewühle. . . .
Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen,
Dort wirket sie geheime Schmerzen,
Unruhig wiegt sie sich und störet Lust und Ruh;
Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu,

Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift;
Du bebst vor allem, was nicht trifft,
Und was Du nicht verlierst, das mußt Du stets beweinen.

Auch Schiller hat diesen schroffen Gegensatz des geistigen Freiheitsrausches und der siegreichen Gewalt des Objektiven in sich erlebt und zur Darstellung gebracht; nur in engerem, eingeschränkterem Umfange. Denn für ihn ist nicht die Natur, wie bei Goethe, auch nicht Gott, wie bei Herder, jenes übermächtig Objektive, das den geistig strebenden Menschen zu Boden drückt — für ihn ist dies etwas weit Eingeschränkteres, nämlich das rein Sinnliche und Materielle, vor allem das Sinnliche beim Individuum, dem einzelnen Menschen, im Gegensatze zur geistigen Seite seines Wesens. Es ist dieser Gegensatz, der ja entscheidend wurde für Schillers ganze innere Entwickelung.

Die erste Reaktion auf den kraftgenialischen Freiheitsrausch ist also auch bei Schiller brennender Weltschmerz, Resignation und Melancholie. Nur ist diese Stimmung nicht beherrscht von dem Gefühle der Ohnmacht des Menschen gegenüber Gott (wie bei Herder) oder des Menschen gegen die Natur (wie bei Goethe), sondern von dem Gefühle der Ohnmacht des Geistigen gegen das Sinnlich-Körperliche, gegen die natürliche Gewalt des Materiellen.

Nichts stellt diese Ohnmacht so deutlich greifbar vor Augen, als die Vernichtung alles Geistigen durch das Materielle in den Erscheinungen der Krankheit, der Verwesung und des Todes. Daher ist es denn vor allem eben der Tod, in dessen dunkel-rätselvolles Antlitz sich Schiller in jener Frühzeit immer wieder vertieft, mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit vertieft, wie in etwas, das als Eigenstes ihm zugehört. In einer ganzen Reihe von Gedichten jener Periode variiert er dieses Thema von der allbezwingenden Herrschaft des Todes, und er kann sich dabei nicht genug tun in der Hingabe an die damit verknüpften Vorstellungen des Gräßlichen und Schrecklichen, im Wühlen in der Gewalt des Todesschmerzes,

wie in allen Qualen und Schauern des Todes — so in der „Elegie auf den Tod eines Jünglings", im „Tod in der Schlacht", „Tod auf dem Hochgericht" u. a. Es ist gewissermaßen die Summe dieser pessimistischen Lebensansicht, die Schiller im „Spaziergang unter den Linden" von Wollmar aussprechen läßt. Dieser steht hier Edwin ähnlich gegenüber, wie Goethes Mephisto seinem Faust; und in ganz ähnlicher Art, mit derselben kalten trostlosen Verneinung, und mit nicht geringerem Zynismus, als Mephisto gegenüber Faust, predigt auch Wollmar seinem Edwin gegenüber die Lehre von der Nichtigkeit alles menschlichen Strebens: „Das Schicksal der Seele ist in die Materie geschrieben. ... Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf jeden Atomen les' ich die trostlose Aufschrift ‚Vergangen!'" „Sehen Sie," sagt er zu Edwin, „Ihnen malt sich jetzt die Natur wie ein rotwangiges Mädchen an seinem Brauttag. Mir erscheint sie als eine abgelebte Matrone, rote Schminke auf ihren grüngelben Wangen. ... Jahrtausendelang verzehrt sie nur mit dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht sie Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder und stutzt die Verwesung zu blendenden Flittern. Es ist ein unsättiges Ungeheuer, das von seinem eigenen Kot, viele tausendemal aufgewärmt, sich mästet. ... Junger Mensch, weißt du wohl auch, in welcher Gesellschaft du vielleicht jetzo spazierest? Dachtest du je ... daß dir die Winde, die dir die Wohlgerüche der Linden herunterbringen, vielleicht die zerstobene Kraft des Arminius in die Nase blasen?" ... Schiller denkt bei diesen letzten Worten an die Worte der Totengräberszene in Shakespeares „Hamlet":

Der große Cäsar, tot und Lehm geworden,
Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
O, daß die Erde, der die Welt gebebt,
Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt!

* * *

Wenn das Auge von allzu grellem Lichte getroffen wird, so schließt es sich für eine Weile, ganz oder teilweise, um neue Kraft

und Lichtempfänglichkeit zu gewinnen — so umfängt auch den Menschen, wie jede Kreatur, vor dem neuen Tage die bergende Stille und Dunkelheit der Nacht, und so bereitet die junge Saat im dunkeln Schoße der Erde sich vor auf das neue Leben im Sonnenlichte. Es ist ähnlich im Leben des Geistes — und jenen Zustand bergender Stille und schützenden Dunkels oder Halbdunkels, der das neue Leben vorbereitet, nennen wir Mystik, in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes. In solchem Sinne mystischer Art sind auch die ersten tastenden, und oft halb verworrenen, Versuche Herders, Goethes und Schillers, die übermäßige Spannung des Gegensatzes, unter dem sie im allzu grellen Lichte des Wirklichen litten, zu lindern und aufzulösen in einem neuen Lebensgefühle. Es gibt Menschen, ebenso wie ganze Zeitalter, die dazu disponiert sind, mehr oder weniger dauernd in diesem mystischen Halbdunkel zu verharren — für die Genies der Sturm- und Drangzeit war die mystische Geistesdisposition natürlich nur ein vorübergehender Übergangszustand. Dennoch war sie damals auch bei ihnen deutlich ausgeprägt. Ihr Vorstellen und Empfinden hatte damals vor allem dieselbe eigentümliche Grundrichtung, welche für alle Mystik charakteristisch ist: daß das Subjekt, indem es ganz auf sich selbst zurückgezogen, ganz bei sich und in sich vertieft zu sein strebt, doch zugleich sich selbst ganz aufgegeben hat, und in seinem objektiven Widerspiele und Gegenpole ganz zu versinken sucht, möge dieser letztere nun Gott, die Natur, der Welt-Geist, oder wie immer heißen. Und was Goethe einmal als charakteristisches Merkmal der Mystik betont, sie sei „Scholastik des Gefühls, Dialektik des Herzens", das gilt natürlich hier in ganz besonderem Maße: nicht das Denken, sondern das Gefühl, nicht der logische Prozeß, sondern die allgemeine Lebensstimmung ist das erste, es ist das in dunkel-verborgener Tiefe arbeitende Empfinden, das dem Denken seinen Weg vorschreibt, nicht umgekehrt. — —

Eben dieselben Unterschiede nun, die bei Herder, Goethe und Schiller im ersten Stadium der Abwendung vom Geiste der Sturm- und Drangzeit hervortreten, zeigen sich auch in diesem zweiten Stadium, der mystischen Übergangsentwickelung.

Die Mystik Herders hat also fast ausschließlich religiösen Charakter. Das beherrschend Objektive, welches seinen Genieſtolz zu Boden gedrückt hatte, war Gott in seiner allumfassenden Schöpferkraft — nun mildert sich dieser schroffe Gegensatz im mystischen Empfinden der Einheit beider, des Menschen und Gottes, des individuellen Geistes und des Allgeistes. Der strebende Menschengeist erscheint nun Gott gegenüber nicht mehr lediglich als das Nichtige, sondern auch als das zu ihm Gehörige; freilich nicht als das autonom, mit selbstherrlicher Kraft wirkende, wohl aber als das im Haushalte Gottes mitwirkende Element. Diese Einheit von Seele und Gott wird natürlich, wie es eben dem Wesen der Mystik entspricht, nur dunkel gefühlt, nicht klar erkannt; aber es ist auch grade dieses mystische Dunkel der bloß fühlenden Seele, das, im Gegensatze zur lauteren Helligkeit Gottes, nicht nur als unterscheidendes Merkmal des individuellen Geistes, sondern geradezu als Garantie seiner Gottinnigkeit und Gottseligkeit mitempfunden wird. So variiert Herder in einem Gedichte der Bückeburger Zeit, „Die Menschenseele", dieses Thema von der Dunkelheit des menschlichen Geistes im Gegensatze zur ewigen Klarheit Gottes:

... Und Stimme sprach: (mit Beben
erhört ich's) wer bist Du
den Brunn' zu öffnen, wo mit ew'gem Streben
Die Gottheit quillet! Du?
Erzittre dem Gebot! Des Ew'gen Schleier
umwebt mit Dunkelheit
Der Schöpfung Allerheiligstes, wo Feuer
Der Gottheit Flamme streut,
Die Menschenseele!

Also die Menschenseele ein Licht, aber ein dunkeles, das nur Flammen sprühen, aber nicht nähren, das nur im göttlichen Strahl aufflackern, aber nicht selbst leuchten kann. Und ähnlich sieht Herder auch in seiner „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts", im Geiste der altchristlichen Mystik, in dieser Dunkelheit der Seele, der das helle Erkennen versagt ist, nur das gottgewollte Schicksal des Menschen: „Der Wind weht, wo er will, und du höreſt sein Sausen wohl,

aber woher? wohin? So ist ein jeglicher aus dem Geist Geborener! Er tritt in ein großes, allweites, von tausend Kräften belebtes und bewegtes Reich hinein, wo er nicht alles übersehen kann, nicht grübeln und definieren soll; er fühlt aber, strebt mit und wirket wie jener Wind des Allmächtigen zwischen Himmel und Erde. ... In der Ursprache ist Wind und Geist gar einerlei Wort: siehe also da, o Mensch, deine lehrende Symbole des Reiches Gottes!"

Im Anfangsstadium der Reaktion gegen die Geniezeit hatte Herder neben Gott, wiewohl in geringerem Grade, auch die Natur als das überragend Objektive empfunden, das alle selbstberauschte Subjektivität zunichte macht; so tritt auch jetzt, beiläufig und seltener, neben die religiöse Mystik die Naturmystik. Aber der mystische Einheitspunkt ist derselbe: das Streben, im dunklen Gefühle des Selbst, des Ich, eins zu werden mit der Natur, und das Hegen aller Vorstellungen, die dazu führen. So fühlt Herder damals nicht nur in die Natur im ganzen, sondern selbst in einzelne ihrer Erscheinungen, mystisch sich hinein; und es heißt z. B. in der „Ältesten Urkunde":*) „Je mehr der Mensch in freier Natur lebt, desto tiefer fühlt er alles Lebende in sich hinein, desto mehr spricht er mit Tieren" ... „Ein Mensch mit wenig Abstraktion und Gedankenschnelle hat desto mehr sinnliche Aufmerksamkeit und Mitgefühl alles dessen was lebt. ... Ein Mensch in Leidenschaft, ein Dichter, ein Verliebter, hört er nicht Wände rufen und Steine

*) Dieses Werk ist in mehr als einer Beziehung für Herder die Grenzscheide zwischen seiner Jugendperiode und seiner späteren klassischen Zeit. Alle Hauptzüge der ersteren treten hier noch einmal hervor, so wie von allen Seiten die Stoffe zusammenschießen, ehe ein Kristall sich bildet: diese Schrift ist ebenso Lessingisch wie Hamannisch, ebenso viel Kantisch wie Goethisch (von Goethe erntet sie auch lebhafteste Anerkennung), Sturm und Drang ist hier ebenso wie Pessimismus und Weltschmerz, religiöse Mystik ebenso wie Natur-Mystik, das Verneinen des Objektiven und das Wühlen im Subjektiven ebenso wie, umgekehrt, die Unterwerfung unter das Objektive, das Suchen des idealen Menschen in entlegenster Vergangenheit wie die Ahndung eines solchen in ferner Zukunft usw.

schreien, Stimmen ihn locken, Blumen ihn ziehen? „es war mir", spricht er, „es war mir", seine Seele ist in allem, was ihn umgibt. — Das sind kleine Augenblicke, wo das innerste Buch sich auftut, und so war der ursprüngliche lebendige Mensch mit allem: seine Seele in allem, was ihn umgab, und aus allem sprach seine Seele wieder." — —

Wenn aber bei Herder diese Naturmystik neben der religiösen Mystik — genauer müßte man eigentlich sagen: Gottes-Mystik — nur eine untergeordnete Rolle spielt, so verhält es sich bei Goethe gerade umgekehrt. Freilich ist auch er, wie Herder, wenngleich nur zeitweise und vorübergehend, in die Vorstellungsart der religiösen Mystik hineingeraten. Beide haben dabei die Einwirkung von Frauen erfahren, welche so häufig, ihrer ganzen Charakteranlage nach, vermöge ihrer mimosenhaft in sich zurückgezogenen Seelenverfassung, ihrer Gefühlsinnigkeit und Gemütstiefe, vermöge der Zartheit, oft der krankhaften Überzartheit, ihres Empfindens, die keinerlei Berührung mit den harten Konturen der Dinge und der Außenwelt verträgt, ganz besonders dazu disponiert und berufen scheinen, die religiöse Mystik Anderen vorzufühlen und vorzuleben. Derart war für Herder die Gräfin Maria von Bückeburg, für Goethe das Fräulein von Klettenberg die Egeria der religiös-mystischen Periode. Der letzteren hat Goethe später im „Wilhelm Meister", in den „Bekenntnissen einer schönen Seele", ein Denkmal gesetzt; er hat hier rückblickend, wie in allen seinen Dichtungen, auch Bekenntnis über sich selbst abgelegt, und in der Schilderung dieser Persönlichkeit, der er vorübergehend einmal ganz nahe stand, auch eine Episode der eigenen Geistes-Entwickelung charakterisiert. So wie es Herder in seinem Gedichte „Die Menschenseele" darstellt, ist auch Goethes „schöne Seele" von Dunkelheit umschattet: „Meine Seele hat nur Fühlhörner und keine Augen, sie tastet nur und sieht nicht; ach! daß sie Augen bekäme und schauen dürfte." Aber wie dort, so ist auch hier diese Dunkelheit der eigenen Seele nur die notwendige Folie des einzig strahlenden Lichtes, Gott, — einzig strahlend: denn die „Welt" der objektiven Erscheinungen, das Außen,

existiert für diese schöne Seele kaum, hat keinen Raum in ihrem Bewußtsein, das allein von Gott ausgefüllt wird; selbst ihr eigenes „Außen", der eigene Körper, ist von dieser Vernichtung durch das mystische Bewußtsein nicht ausgenommen, „es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte"; und so sucht sie immer mehr in bergender Stille, getrennt von allem „draußen", von der „Welt", in sich selbst zurückzugehen, und die Gleichung Ich=Gott im mystischen Bewußtsein möglichst restlos zu vollziehen: „die gerade Richtung meines Herzens zu Gott . . . hatte ich gesucht und gefunden . . . wie der Wanderer in den Schatten, so eilte meine Seele nach diesem Schutzort, wenn mich alles von außen drückte, und kam niemals leer zurück . . . er war mir nahe, ich war vor ihm."

Nur eine flüchtige Episode indessen war für Goethe diese Periode religiös=mystischer Seelenstimmungen. Wie hätte sie mehr sein können für das Genie der objektiven Betrachtung? dessen Geist also unmöglich darauf gerichtet sein konnte, narzissengleich sich in sich selbst zu bespiegeln — nicht umsonst heißt der Bräutigam, den die schöne Seele zeitweise sich erkor, Narziß —, sondern nur darauf, selbst ein reiner Spiegel zu sein für die objektive Welt in ihrer ganzen Fülle und Vielgestaltigkeit? Um so stärker und nachhaltiger aber hat die Naturmystik in jener Übergangszeit von Goethes Geist Besitz ergriffen und auf ihn so tief eingewirkt, daß noch lange darnach, selbst auf der Höhe seiner klassischen Periode, die Spuren davon deutlich hervortreten — so wie ja auch im Gewässer die Unruhe noch lange sich nicht legt, die Wellen noch heftig bewegt sind, nachdem der aufwühlende Sturm längst vorübergerauscht ist. Beides, Gottes=Mystik und Natur=Mystik, steht zwar oftmals gern in enger Beziehung und Wechselwirkung; entspringt doch beides gleicherweise dem Drange des in sich selbst vertieften Subjektes, sich eins zu fühlen und eins zu werden mit seinem absoluten objektiven Gegenbilde. Daher ist beides ja auch historisch am Eingang der neuen Zeit eng verknüpft: zur neueren Philosophie und den ersten Anfängen exakter Naturerkenntnis bildet die Ouvertüre ein mächtiges Gewoge mystischer Gedankenbildungen, innerhalb welcher die Natur=

Mystik allmählich aus der religiösen Mystik unmittelbar hervorgeht, und sich oft auch mit ihr unterschiedslos vermischt. Diesen historischen Prozeß hat Goethe gewissermaßen individuell noch einmal durchlebt; und es ist wiederum die „schöne Seele", von der und aus deren Kreise ihm dabei die wichtigsten Anregungen kamen. So findet denn auch vieles Wunderliche und Seltsame jener gärenden Übergangsepoche, die den Beginn der Neuzeit bezeichnet, nun, nach Jahrhunderten, seine Wiederholung in einem kleinen Kreise von Menschen, in welchem, außer der „schönen Seele" und Goethe selbst, auch der Arzt der ersteren, nach der Schilderung in „Wahrheit und Dichtung", eine Hauptrolle spielte. Neben dem Herrenhutertum und der Frömmigkeit christlicher Mystik wurde hier auch die Kabbalistik gepflegt, neben der Natur-Mystik im engeren Sinne blühten ebenso auch Magie und Zauberei, die sich seltsam mit Versuchen erster Naturerkenntnis und Ahndungen großer Naturzusammenhänge mischten. Man arbeitete emsig mit Retorten und Gläsern, Kräutern und geheimnisvollen Säften, Kolben und Schmelz-Tiegeln usw., ganz in der Art der Alchymisten des ausgehenden Mittelalters. Und wie in jenen früheren Zeiten, so suchte man auch im Klettenberg'schen Kreise in Frankfurt nach dem Stein der Weisen und der Panacee, diesen beiden charakteristischen Idealen der beginnenden, aber noch im mystischen Dunkel umherirrenden, Naturbetrachtung. Daher ist es auch erklärlich genug, daß man vor allem die mystischen, die kabbalistischen und alchymistischen Schriften jener, der Neuzeit präludierenden, Übergangsperiode mit heißem Bemühen studierte, wobei Goethe besonders durch die vom neu-platonischen Geiste inspirierte aurea catena Homeri gefesselt wurde. Und nicht weniger erklärlich ist es, daß man besonders angezogen wurde von den Helden der Magie und Mystik in jener Epoche, so von dem seltsamen Mystosophen Paracelsus, um dessen Leben und Taten ein ganzer Sagenkranz sich gewoben, und so auch von dem in noch stärkerem Grade sagenumflossenen — Doktor Faust. Die Fausttragödie ist ja auch hier wieder das Spiegelbild jenes seltsamen Treibens, der tiefen An- und Aufregungen, welche Goethe in jenem Kreise empfangen

und der zahlreichen geistigen Entwickelungsmöglichkeiten, welche er von hier aus zur Wirklichkeit gestaltet hat. Und sicherlich sind für Goethe auch die ersten Strahlen klarer Naturerkenntnis aus dem dunkeln Gewölk mystisch-magischer und kabbalistischer Vorstellungsweise hervorgebrochen. Jener Arzt des Klettenberg'schen Kreises hat, nach der Schilderung in „Wahrheit und Dichtung", zuerst darauf hingewiesen, daß man „die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen müsse"; in der mystischen Schrift „aurea catena Homeri" hat sich Goethe zuerst „die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt;" und wohl mag auch ihm, wie Faust, der Grundgedanke der Alleinheit der Natur zuerst in jenem Augenblicke offenbar geworden sein, als er das mystische Zeichen des Makrokosmus zum ersten Male erblickte:

... Mir wird so licht!
Ich schau in diesen reinen Zügen,
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.
. . . . . .
Wie alles sich zum Ganzen webt!
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Weniger stark als bei Goethe und Herder machte sich das mystische Element bei Schiller geltend, bei dem von vornherein die Disposition zu begrifflich-philosophischer Dialektik stark hervortrat. Dennoch findet auch er den Weg zu seinem Pantheismus des Gefühls nur im Hindurchschreiten durch die dunkle Pforte mystischer Vorstellungsweisen. Zwar geben sich die „Philosophischen Briefe", in denen diese mystische Gedankenrichtung hauptsächlich hervortritt, teilweise als ein wohldurchdachter philosophischer Gedankenzusammenhang, sogar als sorgfältig aufgebautes, logisch geordnetes System — aber das war doch nur die äußere Form

seiner „Scholastik des Herzens"; und den Schlußketten, welche er aufbaute, war von eben diesen tief gefühlten individuellen Herzensbedürfnissen alles, Bewegung und Ziel, ebenso von vornherein vorgeschrieben, wie ehedem der kirchlichen Scholastik des Mittelalters durch die Bedürfnisse des Glaubens. Schiller selbst war auch einsichtig genug zu bekennen: „Es mag sein, daß ich dort und da meine Phantasien strengeren Vernunftschlüssen unterschiebe, daß ich Wallungen meines Blutes, Ahnungen und Bedürfnisse meines Herzens für nüchterne Weisheit verkaufe" — eine Selbstkritik, die von seinem Korrespondenten bei diesem philosophischen Briefwechsel, von Körner-Raphaël, durchaus bestätigt wird: „Deine Phantasie war freilich mehr dabei beschäftigt als dein Scharfsinn. Ihre Ahnungen ersetzten Dir schneller den Verlust Deiner teuersten Überzeugungen, als Du es vom Schneckengange der kaltblütigen Forschung, die vom Bekannten zum Unbekannten stufenweise fortschreitet, erwarten konntest."

Auch Schiller nennt sein *Ἓν καὶ πᾶν*, zu dem er sich aus der Verzweiflung des Weltschmerzes rettete, zuweilen wie Herder Gott, zuweilen Natur wie Goethe — am häufigsten aber nennt er es Geist, im Sinne des Allgeistes. Und dem Grundproblem aller Mystik, wie das Ich, das in sich vertiefte Selbst, zugleich eins sein könne mit dem allumfassenden Objektiven, hier also dem Allgeiste, diesem Grundproblem sucht nun auch Schiller in mehrfachen mystischen Vorstellungsweisen näher zu kommen.

In welcher Weise der Geist allumfassend sein könne, das scheint ihm schon aus dem Wesen des individuellen Geistes hervorzuleuchten. Denn die Dinge, die sinnlich-materiellen Objekte ringsumher, erscheinen zwar dem individuellen Geiste als fremdartig, mit harter Sprödigkeit ihm gegenüber stehend — aber gehören sie in Wirklichkeit nicht zu ihm, sind sie nicht sein, als integrierende Teile seiner selbst? Denn der Geist weiß, fühlt, denkt doch die Dinge — ist er also nicht auch diese Dinge, indem und so weit er sie weiß, fühlt und denkt? Und gilt dies nicht von allem Objektiven überhaupt? Muß man sich also nicht auch vorstellen, „daß in dem glücklichen Momente des Ideals der Künstler, der

Philosoph und der Dichter die großen und guten Menschen wirklich *sind*, deren Bild sie entwerfen?" Alles Sinnlich-Materielle und alles Objektive ist also dem Geiste zugehörig, ist die Mannigfaltigkeit, zu der er die Einheit bildet. Also kann man auch nur vom Geiste sagen, daß er vollkommen, von ihm auch nur, daß er wahrhaft ist.

Wie sich aber der individuelle Geist zu den Dingen, so etwa verhält sich zu den zahlreichen individuellen Geistern — der Allgeist. Es gibt also eine untrennbare *Einheit* aller Geister, und diese ist der Allgeist, oder Gott, oder die Natur. Man kann also sagen, die Natur sei „ein unendlich geteilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen (Geister) gebrochen." Aber der Geist (Gott oder die Natur) *ist* nicht, im Sinne des ruhenden Seins (wie das bloß Objektive), sondern er *wird*, er wird hervorgebracht — denn das ist das Wesen des Geistes — hervorgebracht durch die zahllosen einzelnen Geister, nach einem gemeinsamen Gesetze, das sie alle ebenso zur göttlichen Einheit bindet, wie die Gravitation die Gestirne zur kosmischen Einheit. Dieses Gesetz der Geisterwelt ist die *Liebe*. Wie die Gestirne und die Körper durch die materielle Anziehung, so werden die Geister durch die seelische Anziehung, die Liebe, zur Einheit verbunden. Darum gilt für die Geisterwelt, im ganzen wie für jeden individuellen Geist: je mehr Liebe, desto mehr Entfernung von toter Materialität, desto mehr Geistigkeit und Idealität, desto mehr Vollkommenheit, desto mehr Annäherung an Gott und das Göttliche:

Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Stellt man sich nun also den Zustand der erreichten absoluten Vollkommenheit vor, so würde er darin bestehen, daß alle Begrenzungen in der Geisterwelt fortfielen, daß jede Schranke des

Egoismus beseitigt und die Liebe alleinherrschend wäre: dann wäre Gott hervorgebracht. Denn so wie, ähnlich der Brechung des weißen Lichtes im prismatischen Glase, das göttliche Ich in zahllose Geister sich gebrochen hat, so kann auch, umgekehrt, „wie sieben dunklere Strahlen in einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, aus der Vereinigung aller dieser Substanzen wieder ein göttliches Wesen hervorgehen. Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas, und alle Tätigkeiten der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles. Gefiel' es der Allmacht dereinst, dieses Prisma zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen, alle Bäche in einem Ozean aufhören."

Wenn aber das Weltvergehen und Weltende durch die Allmacht vollkommener Liebe einst herbeigeführt werden mag, so muß auch ihr Ursprung, muß auch das Entstehen der Welt aus der Liebe Gottes erklärt werden. Nur darum also hat Gott (Allgeist) am Anfang der Dinge sich in die zahllosen Geister geteilt, weil er liebe-erfüllt und liebe-verlangend war, weil er sich einsam fühlte, und der Geisterwelt, als des ergänzenden Du, bedurfte:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Es ist derselbe Grundgedanke von der untrennbaren Zusammengehörigkeit Gottes und der Seelenwelt, wie ihn auch die christliche Mystik in ihrer Blütezeit immer wieder variierte; so wenn Angelus Silesius singt:

Würd' ich nicht leben,
So müßt' auch Gott selbst seinen Geist aufgeben.

* * *

So hatte sich also der Geist der Sturm- und Drangzeit in schneller revolutionärer Abfolge zuletzt in seinen direkten Gegensatz verkehrt, dadurch daß er schließlich sich auflöste in einen mystischen Pantheismus des Gefühls: das Bewußtsein von der Allmacht des reinen Subjekts, von der Selbstherrlichkeit des Genies, ist nun erloschen, der radikale subjektivistische Freiheitsdrang ist abgelöst durch einen nicht minder radikalen Drang nach strenger Bindung durch ein alles Subjektivische überragendes, ja überwältigendes Objektive, das Alleine, in dem und durch welches das Subjekt untergeht, eben dadurch aber, wenn auch vorerst nur im dunkel-mystischen Fühlen, sich nun neu genießt. Dieses All-Eine, in dem das Subjekt ganz untergeht, heißt bei Herder vorwiegend Gott, bei Goethe Natur, bei Schiller der Geist, im Sinne des Allgeistes; der Pantheismus des Gefühls ist also bei Herder überwiegend religiös, bei Goethe naturalistisch, bei Schiller spiritualistisch.

Fast zur nämlichen Zeit aber, wo dieser dreifache Pantheismus des Gefühls ausgebildet wurde, hatte auch Lessing seinen Pantheismus des Verstandes entwickelt, der, bei aller Verschiedenheit, jenem doch in den wichtigsten Zügen durchaus gleichartig war. So konnte die Konvergenz nicht ausbleiben. Noch ehe Lessings spinozistisches Bekenntnis an die Öffentlichkeit getreten, hätten Herder, Goethe und Schiller schon, ebensogut wie Lessing, jeder für sich negativ bekennen können: „die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen"; und ebenso positiv: „*Ἓν καὶ πᾶν*, ich weiß nichts anderes." So trafen sie sich denn endlich auch mit Lessing im Bekenntnis zum Spinozismus selbst. Denn hier war das vorbildlich erreicht, und in kristallklarem systematischem Gedankenbau dargestellt, was sie selbst in halb-dunklen Gedankengängen, und mehr gefühlsmäßig, gesucht und erstrebt hatten. Nur bei Schiller handelt es sich dabei um kaum mehr als eine flüchtige Einwirkung und Berührung. Denn sein Pantheismus des Geistes hat am wenigsten Verwandtschaft mit dem Pantheismus Spinozas, dem der abgezogene Begriff des

Geistes, im Gegensatze zu dem der Sinnlichkeit, fremd ist. Auch fand Schiller fast unmittelbar, nachdem er in den „Philosophischen Briefen" seinen mystischen Pantheismus dargelegt hatte, in der Philosophie Kants das, was ihm der Spinozismus nicht geben konnte: die Grundlagen zur Lösung des Zwiespaltes von Geist und Sinnlichkeit, der sein ganzes Denken immer beherrscht hat. So schied Schiller aus der neu-spinozistischen Gedankenbewegung fast in dem gleichen Augenblicke wieder aus, in dem er in sie eingetreten war.

Stetig und konsequent dagegen ist Herder dem Spinozismus näher gekommen. Diese Annäherung reicht fast von einem Extrem zum anderen, von äußerster Verneinung bis zur enthusiastischen Bejahung: wenn er in seiner eigentlichen Sturm- und Drangzeit, z. B. in dem Schriftchen „Wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei", den Spinozismus noch für „ein Gewebe unglücklicher Hypothesen" erklärte, so hat er sich auf der Höhe seiner Wirksamkeit, besonders in den Spinozagesprächen, fast ganz mit ihm identifiziert. Und mit großer Stärke fühlte Goethe von Anfang an zu Spinoza sich hingezogen, und zuletzt hingerissen. So dunkel auch zunächst seine Begriffe vom Spinozismus noch waren — aus denen heraus ihm dann niemand mehr als Jacobi zur Klarheit verhalf — so trieb es ihn doch immer wieder zu ihm hin, wie wenn er mit magischer Gewalt gezogen würde.

Und beide, Herder und Goethe, waren so in eigener Gedankenarbeit der Höhe spinozistischen Denkens nahe gekommen, noch ehe sie wußten oder ahnten, daß auch Lessing bis eben dorthin vorgedrungen war. Dieser selbst hatte ja die Linie des Transsubjektiven nur bis nahe an jenen Gipfel, bis zu dem Punkte fortgeführt, wo, von der Einheit alles Menschlichen aus, die Alleinheit des göttlichen Seins, der Natur, zwar geahnt, aber eben noch nicht deutlich erblickt wurde, so daß die Spitze der Lessing'schen Gedankenwelt also noch verhüllt blieb. Da zerriß dieser Höhennebel durch die Mitteilungen Jacobis und den Spinozastreit, und das *Ἓν καὶ πᾶν* Lessings-Spinozas trat mit siegreicher Klarheit heraus. Welche Überraschung und welche

Freude für Herder und Goethe, nun Lessing nahe demselben Gipfel neben sich zu finden! „Ich bin ein Spinozist trotz Lessing", schreibt Herder, „und ich habe mich kindisch gefreut, meinen Bruder im Geiste hier zu finden." Und alsbald wurde nun Lessing für Herder und Goethe von neuem zum Führer, so wie er es einstmals bei Lebzeiten gewesen. Denn erst vor seiner Verstandesklarheit wichen vollends die letzten mystischen Nebel, welche den vollen Ausblick auf die spinozistische Gedankenwelt, und damit auch den Weg in das Zukunftsland des neuen Spinozismus, verhüllt hatten. In diesem Sinne hat Goethe noch später in den Xenien die neue, diesmal posthume, Führerschaft Lessings, des alten Vorkämpfers der Sturm- und Drangzeit, gefeiert:

Einstmals im Leben ehrten wir Dich wie einen der Götter.
Nun da Du tot bist, herrscht über die Geister Dein Geist.

12. Herder.

Nach vielen Richtungen hin erscheint Herder als der unmittelbare Nachfolger Lessings, der die wichtigsten Ideen dieses seines „Bruders im Geiste" in selbständiger Weise aufnimmt und weiterbildet. Diese Weiterbildung bedeutet zugleich einen Fortschritt und einen Rückschritt. Einen Fortschritt: denn Herder erweitert überall die engeren Grenzen des Lessing'schen Ideen-Kreises, dehnt sie ins Weite, ja in unermessene Fernen, ins Universelle; einen Rückschritt: denn hinter der Klarheit und Schärfe der Begriffe, mit welchen Lessing sein so viel engeres Ideenreich umgrenzt und sichert, tritt die Gedankenentwickelung Herders weit zurück, sie hat etwas Weicheres, Unbestimmteres, oft Zerfließendes, und meist gerade um so mehr, je mehr er über Lessing hinaus die Grenzen seines Ideenreiches erweitert. So verhielt er sich zu Lessing schon als Archäologe, als poetischer Gesetzgeber — und so verhält er sich nun zu ihm auch als Mitbegründer der neu-spinozistischen Philosophie.

Lessing hatte seinen Ausgang genommen von einer, wenn auch besonders bedeutungsvollen, subjektivischen Erscheinung, der Religion und dem religiösen Bewußtsein, um bei deren Untersuchung zu finden, daß sie immer weiter über sich selbst hinausweise auf ein Objektives, zuletzt auf die absolute Substanz Spinozas; Herder geht aus vom Subjektivischen in seiner Totalität, von dem, was er die „Seele" nennt, um dann in ähnlicher Art bei der Untersuchung zu finden, daß sie über sich selbst hinausweise auf ein Objektives, zuletzt gleichfalls auf die absolute Substanz im Sinne Spinozas. Der wichtigste Gegensatz, welchen Lessing bei seiner

zu Spinoza hinführenden Gedankenbildung zu überwinden suchte, war der Widerstreit von Rationalismus und Pietismus, Verstandes- und Gefühlsreligion; der Hauptgegensatz, aus welchem Herder seine Probleme erwuchsen, war der nämliche — nur ins Allgemeine erhoben, zur Totalität erweitert: also der Widerstreit, nicht bloß von Verstandes- und Gefühls-Religion, sondern von Verstand und Gefühl überhaupt, oder, dem entsprechend, von hellem und dunklem Seelenleben, von Begriff und Empfindung.

Es ist dieser Widerstreit, der das ganze Denken Herders beherrscht, den er aber nicht nur theoretisch durchdacht, sondern auch selbst durchlebt hat. Denn seiner ganzen Geistesart nach war er mitten hinein gestellt in diesen Widerstreit von Verstand und Gefühl, Denken und Empfindung. Darum nahm er auch eine stetig schwankende, bewegliche Mittelstellung ein zwischen Denken und Dichten, Philosophie und Poesie. Immer wieder wurde sein eigenes Dichten von der verstandesmäßigen Reflexion angekränkelt, dem künstlerisch Besonderen schob sich stets von neuem das begrifflich Allgemeine unter, die Poesie verwandelte sich ihm unversehens immer wieder in Philosophie — aber ebenso irrten auch seine philosophischen Untersuchungen stets von neuem ins Poetische ab, stellten sich poetische Bilder, Gleichnisse, gefühlvolle Ausrufe ein, wo klare Begriffe, Schlußfolgerungen und Beweisgründe verheißen und erwartet wurden. Eben dies gibt seinen philosophischen Schriften, zwar auf der einen Seite Schwung und Reichtum und eine belebende Wärme, auf der anderen Seite aber auch etwas Unsicheres, Schwankendes, Unklar-Zerfließendes. Eben dadurch treten sie so sehr hinter den Schriften Lessings zurück. Wenn man den Gedankengängen des letzteren mit jenem unbedingten Vertrauen folgt, das ein ruhig und zielbewußt voranschreitender Führer einflößt, so ist man bei Herder nie sicher, daß er nicht auf diese oder jene Neben- oder gar Abwege gerät, daß er nicht plötzlich, statt nüchtern-didaktisch, hymnisch-prophetisch auftritt, oder, statt mit allen Mitteln der Logik und philosophischen Dialektik Überzeugungen zu wecken, mit allen Mitteln der Rhetorik bloß überreden will.

Indessen ist dieser Gegensatz von Denken und Empfinden, Verstand und Gefühl, Philosophie und Poesie usw., keineswegs der einzige, von dem Herder bewegt wird — er ist nur der markanteste, weiteste und umfassendste. Der Herder'sche Geist ist vielmehr überhaupt ein Inbegriff vieler, sich kreuzender oder direkt widerstreitender, seelischer Stimmungen, geistiger Antriebe und Strebensrichtungen. Er besaß die wunderbarste Empfänglichkeit für alles Sein und Leben, für alle seine Verschiedenheiten und Gegensätze, denen ebensoviele seelische Organe aufnahmebereit entgegenkamen. Sein mikrokosmisches Wesen war wie ein universelles Instrument, das fast die ganze Fülle seelischer Töne und die verschiedenartigsten Stimmungen, wenigstens der Möglichkeit nach, in sich hegte, so daß fast alles, was ihn von außen berührte, auch irgendwie in ihm seelisch zu vibrieren und wiederzuklingen vermochte. „Eine klingende Säule in der dumpfen Baumannshöhle der Welt", so nennt ihn darum Jean Paul einmal. Und dieser Universalität des mikrokosmischen Fühlens und seelischen Miterlebens entspricht nun auch der Universalismus seines Denkens. So wie seine Seele nicht bloß für diese und jene, sondern für alle Seiten des Daseins und des Lebens gestimmt war, so suchte auch sein begriffliches Weltbild nicht bloß einzelne Sphären, nicht nur Fragmente und Stücke, sondern die Totalität des Wirklichen in sich zu fassen. Die in aller bunten Vielheit und Gegensätzlichkeit immer wieder *erlebte* Einheit der Seele, der subjektivistischen Stimmungen und Strebensrichtungen, sollte ihr Gegenbild finden in der *gedachten* und *begriffenen* Einheit des objektiven Daseins. Vermöge dieses *Universalismus* erscheint Herder als der unmittelbare Nachfolger von Leibniz, und steht in gleicher Linie mit Goethe, Schelling und Hegel. Jedenfalls ist es Herder zuerst gewesen, der dem klassischen deutschen Idealismus diesen universalistischen Zug unverlierbar aufgeprägt hat.

* * *

Auch Herders Philosophie sucht die Frage zu beantworten: wie kommt das Viele zu dem Einen? Und wenn Lessing in der

Vielheit religiöser Bewußtseinszustände die Einheit gesucht hatte, so sucht sie Herder in der Vielheit der Bewußtseinszustände überhaupt. Seine erste Frage ist also: worin liegt die Einheit des Mikrokosmos, des Ich, der Seelenzustände? Wodurch klingen die vieltönigen seelischen Stimmungen zusammen, wie wird das Wogen von Gedanken, Empfindungen, Ideen usw. einheitlich, gleich dem Wogen der Meereswellen? Man kann diese Frage vereinfachen, indem man für alle Seelen-Erscheinungen gleichsam den Generalnenner sucht, also alles kompliziertere Seelische zurückverfolgt bis zu seinem primitiven, nicht weiter zerlegbaren, Ursprung, und nun von dieser *ursprünglichsten* Vielheit aus die Einheit sucht. Herder bezeichnet dieses ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Element der Seele als Reiz oder *Empfindung*. So nennt er es gleich in der ersten seiner bedeutenderen philosophischen Schriften „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" (1778), in welcher er den mystisch unklaren Pantheismus des Gefühls bereits hinter sich gelassen hat, ihn fortschreitend zu läutern und begrifflich zu klären beginnt.

Mit ebendemselben Wort „Empfindung", wie Herder, bezeichnet auch Kant das primitive Element, von dem er in seiner Vernunftkritik ausgeht. Und doch meinen beide damit etwas ganz Entgegengesetztes. Denn Kant fand die Empfindung als primitives Element der Subjektivität, bei der Analyse dessen, was wir Objekt nennen; Herder, umgekehrt, entdeckte in der Empfindung das primitive objektive Element, bei der analytischen Untersuchung des Subjektiven. Die Empfindung ist nicht subjektiv, sondern objektiv, das heißt also für Herder: sie ist nicht irgendeine, wenn auch noch so dunkle, Art des Bewußtseins, sondern ein bloßes Dasein, Gegebensein, ein *Datum der Natur*. Wie sehr Herder von dem Begriffe der Empfindung alles Subjektivische von vornherein ausschließt, zeigt sich auch darin, daß er sie alsbald sogar *materialistisch* faßt: das Materielle ist ihm das schlechthin und ursprünglich Gegebene, und dieses mußte sich „erst durch viele Gänge und Stufen hinaufläutern", ehe Empfindung da war. Wie dieses Hinaufläutern sich vollzieht,

sagt Herder nicht, da das Vor-Seelische und Außer-Seelische ihm zu fern liegt, und darum für seine Untersuchung ausscheidet. Genug, daß er die Empfindung durchaus nach Analogie des Körperlichen auffaßt. Er materialisiert sie also nicht nur, er mechanisiert sie auch: Anziehung und Abstoßung, die beiden Grundkräfte alles materiellen Daseins, beherrschen auch das Empfindungsleben der Seele, wo sie sich ebenso geltend machen wie in dem Wechselspiel von Wärme und Kälte, Ebbe und Flut usw.

Fragt man nun nach der (objektiven) Einheit in dieser Mannigfaltigkeit von Empfindungen, so findet man als erste Einheit solcher Art die Sinne und Nerven. „Unterlag unsere Seele dem Meere kommender Wellen von Reiz und Gefühl von außen, so gab uns die Gottheit Sinne von innen, so webte sie uns ein Nervengebäude." Sinne und Nerven sind also Organe der Auslese, der Zusammenziehung, der Läuterung und Assimilation, eben dadurch also schließlich auch der Vereinheitlichung, wobei eben dasselbe Grundgesetz der Anziehung und Abstoßung gilt, wie bei den einzelnen Empfindungen. So wie die Fasern der Pflanze diejenigen Nahrungsstoffe aufsaugen, die ihr gemäß sind, andere aber zurückstoßen, so saugen gleichsam Nerven und Sinne alles ihnen Entsprechende von den Dingen auf, jeder in seiner Weise und in unendlicher Mannigfaltigkeit: so sind Gefühl und Geschmack auf die unmittelbare Nähe beschränkt, Geruch und Gehör können in weitere Ferne dringen, das Gesicht aber in weiteste, fast unendliche Fernen.

Wiederum gilt nun auch von dieser Mannigfaltigkeit der Nerven und Sinne, daß sie zur Einheit sich binden muß, „daß, so verschieden dieser Beitrag verschiedener Sinne zum Denken und Empfinden sein möge, in unserem inneren Menschen alles zusammenfließe und Eins werde. Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenflusses meistens Einbildung;*) sie besteht aber nicht bloß

*) Wiederum bezeichnet dieses Wort hier bei Herder nichts als ein bloßes Datum der Natur, also etwas ganz anderes als bei Kant und Fichte.

aus Bildern, sondern auch aus Tönen, Worten, Zeichen und Gefühlen, für die oft die Sprache keinen Namen hätte."

Von neuem aber wird nun diese Vielheit der Einbildung gebunden zu einer neuen höheren Einheit: durch den Gedanken, das Erkennen. „Alle Empfindungen, die zu einer gewissen Helle steigen (der innere Zustand dabei ist unnennbar) werden Apperzeption, Gedanke; und die Seele erkennt, daß sie empfinde. Was nun auch Gedanke sei, so ist in ihm die innigste Kraft, aus Vielem, das uns zuströmt, ein lichtes Eins zu machen, und, wenn ich so sagen darf, eine Art Rückwirkung merkbar, die am hellsten fühlt, daß sie ein Eins, ein Selbst ist. Eine Bildersprache der Art scheint freilich mystisch; in Geheimnissen aber und im tiefsten Geheimnis der Schöpfung, unserer Seele, kann man sich kaum anders erklären. Genug, was wir bei jedem Reiz, jeder Empfindung, jedem Sinne sahen, daß nämlich die Natur ‚ein Vieles eine', das geschieht hier auf die hellste, innigste Weise."

Auch das Denken und Erkennen bedarf eines „Mediums", das sich zu ihm verhält wie die einzelne Nervenfaser zum Reiz oder zur Empfindung, oder wie das vielverzweigte Nervengebäude zur Sinnlichkeit und zu den Sinnen, oder wie der Körper zur Seele überhaupt: dieses Medium ist die Sprache. Ihrem Ursprunge nach sinnlich, kann sie doch in immer höherem Grade vergeistigt werden, in dem Grade nämlich, als die Kraft der Apperzeption, das Zusammenschließen des sinnlich Vielen zum lichten Eins, wirkt. So führt eine gerade Entwickelung vom Wort als Naturlaut, als Mittönen der Seele, wodurch die Vielheit des Sinnlichen nur in einem einzigen Schall sich vereinheitlicht, bis zum Wort als Begriff und selbst als Idee.

Was wir auf der einen Seite Denken und Erkennen nennen, bezeichnen wir auf der anderen Seite auch als Streben und Wollen. Beides ist dem Wesen nach nicht verschieden, sondern ein und dieselbe Energie der Seele. Denken und Erkennen ist ebensowohl Streben nach einem Objekt hin, wie das Wollen des Objektes erst in seinem Erkennen und durch es besteht. Es gibt

also kein Erkennen ohne Wollen und, umgekehrt, kein Wollen ohne Erkennen — nur eine künstliche und verkünstelte Spekulation kann beides trennen. Aber freilich gibt es auch kein Denken (und Wollen) ohne Sinnlichkeit, ohne dunkle Empfindungen und Reize, die erst insgesamt das ausmachen, was wir Seele nennen, und die so wenig zu trennen sind, wie irgendwo sonst das Eine vom Mannigfaltigen, oder dieses von jenem.

Diese ganze Mannigfaltigkeit des Denkens und Wollens, damit natürlich auch des zugrunde liegenden Sinnlichen und Eingebildeten, der Reize und Empfindungen, wird nun gebunden zu einer neuen, wiederum umfassenderen, Einheit, zu dem, was wir die Individualität des Menschen oder der Seele nennen. Sie ist also wiederum nichts anderes als die (objektive, d. h. substantielle) Einheit in der Mannigfaltigkeit, und ebensowenig weiter zu erklären und abzuleiten wie irgend ein anderes Substantielles. Betrachtet man diese Individualität von der Seite des Denkens und Erkennens her, so bezeichnen wir sie als Genie, von der Seite des Strebens und Wollens her als Charakter. Jeder Mensch hat also Genie und Charakter, weil jeder eine Individualität ist, d. h. in besonderter, einzigartiger Weise das seelisch Mannigfaltige zur Einheit bindet. — Wie weit ist dieser Begriff des Genies entfernt von dem, welchen Herder, und mit ihm seine Zeitgenossen, einst in der Sturm- und Drangzeit aufgestellt hatte, und den er jetzt gern als „Schenie" verspottet! Damals war das Genie eine isolierte Erscheinung unter den Menschen, etwas Singulares, das fast den Göttern gleich machte — nun ist es das Kennzeichnende aller Menschen, und nichts als ein allgemeines Datum der Natur; damals sollte das Denken und Erkennen des Genies die Kraft haben, gewissermaßen von sich aus die Welt zu bewegen, sich gleichsam auf den Thron Gottes zu setzen, Lebendig-Neues göttergleich aus dem Nichts erschaffend, und dieses Erkennen wies jede Gemeinschaft mit den dunklen und niederen Seelenkräften weit von sich — nun kann das Denken nichts tun, als das zum „lichten Eins" verarbeiten, was die „niederen Seelenkräfte" bereits vor- und zubereitet haben, und es

ist an eben diese niederen Seelenkräfte, ebenso wie an den Stoff, den sie ihm zuführen, ganz und gar gebunden, davon bedingt und abhängig. Damals schrieb Herder in seinem Reisejournal: „Wann werde ich soweit sein, um alles, was ich gelernt, in mir zu zerstören, und nur selbst zu erfinden, was ich denke und lerne und glaube“ — nun spottet er über die Denkart derer, die „ihre Vernunft als ein eingewachsenes, ewiges, von allem unabhängiges, untrügliches Orakel verehren. Ohne Zweifel gingen diese Weisen nie im langen Kleide, lernten nie sprechen, wie ihre Wärterinnen sprachen, oder haben vielleicht gar keinen eingeschränkten Empfindungskreis, keine Mutter- und Menschensprache. Sie sprechen wie die Götter, d. i. sie denken rein und erkennen ätherisch; daher denn auch nichts als Götter- und Vernunftsprüche von ihren Lippen kommen können. Alles ist ihnen angeboren, eingepflanzt, der Funke untrüglicher Vernunft ohne einen Prometheus vom Himmel gestohlen. Laß sie reden und ihre Bildwörter anbeten; sie wissen nicht, was sie tun. Je tiefer jemand in sich selbst, in den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken, hinabstieg, desto mehr wird er Augen und Füße decken und sagen: ‚Was ich bin, bin ich geworden. Wie ein Baum bin ich gewachsen; der Keim war da, aber Luft, Erde und alle Elemente, die ich nicht um mich setzte, mußten beitragen, den Keim, die Frucht, den Baum zu bilden.‘“

So wie nun aber die Reize und Empfindungen zur Einheit sich binden in den *Sinnen*, die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen wieder vereinheitlicht wird durch die *Einbildung*, und alles dieses mehr oder weniger dunkel Seelische wieder zum „lichten Eins“ wird im *Denken* (und *Wollen*), endlich diese ganze Fülle des lichtesten Denkens und Wollens, mit samt ihren sinnlichen Vorstufen, wieder zur substantiellen Einheit gebunden wird in der eigentlichen Seele, in dem, was wir *Individualität* nennen — so hängen auch die menschlichen Individualitäten wieder unter sich zusammen und gehen ein in neue höhere, in diesem Falle also *über-individuelle, Einheiten*. Die nächste Einheit dieser Art ist die Familie, aber die Familien und Individuen wiederum schließen

sich zusammen zur Einheit des Stammes, der Nation, der Rasse, schließlich der ganzen Menschheit.

In dem Aufsteigen zu diesen höheren substantiellen Einheiten werden natürlich die niederen nicht aufgehoben im Sinne des Vernichtetseins, sondern im Sinne des Aufbewahrtseins; jede ist zwar zur Modifikation herabgesetzt, aber jede bringt als solche auch eine Seite der höheren Substanz zum Ausdruck. In diesem Sinne kann man also auch von einer Seele, einer individuellen Eigenart, des Stammes, der Rasse, der Nation, der Menschheit sprechen — so gut wie von der Seele und Individualität des einzelnen Menschen. Und wie diese letztere ihr Wesen darstellt im Empfinden und Denken, im Genie und Charakter u. s. f., so gibt es auch ebenso eine Empfindungsweise und Denkart von Rassen und Völkern, es gibt ein nationales Genie, wie einen durchgehenden nationalen Charakter. Und alles dies gilt natürlich schließlich auch von der Menschheit. Man spricht also mit gutem Grunde von einer allgemeinen Menschenempfindung, wie von einer allgemeinen Menschendenkart oder Menschenvernunft, welch' letztere für Herder also auch ein rein Objektives ist und nichts mit eitlen Subjektivismen zu tun hat, nichts, wie Herder sarkastisch bemerkt, mit „Bemäntelung unserer Lieblingsgrillen, Abgötterei, Blind- und Trägheit". Und so gibt es schließlich auch ein Genie und einen spezifischen Charakter der ganzen Menschheit — Herder bezeichnet dies zum ersten Male mit dem Worte Humanität: es drückt also in analoger Weise das Eigenartige und Einzigartige, Spezifische der Menschheit aus, wie das Wort Individualität dies beim einzelnen Menschen, oder das Wort Nationalität*) beim einzelnen Volke bezeichnet. Auch dieser Begriff der Humanität bedeutet also wiederum für Herder etwas ganz anderes, als für Kant und Fichte: nicht das der Natur Entgegengesetzte, sondern das ihr Eingeordnete, eine Bestimmtheit der Natur unter vielen anderen.

*) Die neuerdings öfter gebrauchten Wörter „Volkheit" und „das Völkische" — übrigens sprachliche Barbarismen — bezeichnen nahezu das Gleiche. Für die Rasse gibt es noch keine entsprechende Bezeichnung.

Eine Bestimmtheit der Natur! Denn auch die Menschheit ist ja noch nicht die höchste substantielle Einheit, sondern nur eine unter vielen Naturerscheinungen. Diese Fülle der Naturerscheinungen aber, die bewirkte Natur (natura naturata), wird nun endlich gebunden zur höchsten substantiellen Einheit: der wirkenden Natur (natura naturans), der Substanz schlechthin im Sinne Spinozas, der sie auch als absolute Substanz, oder Gott, bezeichnet.

So trifft auch Herder, wie Lessing, erst auf der Höhe seines Denkens mit Spinoza zusammen, von dem er nun in den Spinozagesprächen sagt: „So eingenommen ich gegen ihn war, so durchdrungen bin ich jetzt von der innigen Wahrheitsliebe dieses Mannes." Und mit solch kongenialem Scharfsinn, mit soviel divinatorischem Blick dringt dabei ein ähnlich gerichteter Geist in den anderen ein, weiß ihn zu erklären und zu kommentieren, ihn, vor allem im Zusammenhang mit dem Spinoza-Streit, zu rechtfertigen und zu verteidigen, daß diese Darlegungen Herders zum Erleuchtendsten und Befruchtendsten gehören, was über den Spinozismus gesagt worden ist, so befruchtend, daß alle nachfolgende Entwickelung spinozistischer Anschauungen dauernd dadurch beeinflußt blieb. So erklärt Herder das Wesen der Substanz, abweichend von Spinoza selbst und doch im Geiste seines Systems, wenn er darauf hinweist, daß Spinoza diesen Begriff in seiner höchsten und strengsten Bedeutung genommen habe, als das für sich Bestehende. In diesem höchsten und strengsten Sinne kann kein einzelnes subsistierendes Ding in der Welt Substanz sein, sondern nur die Einheit aller Dinge. Wir können diese Einheit alles Objektiven, das substantielle Sein schlechthin, in dem und durch welches alles Wirkliche erst sein Dasein besitzt, nicht weiter erklären und ableiten, es nur umschreiben und verdeutlichen, es nur in mannigfaltigster Weise im einzelnen und durch das einzelne erfahren, seiner inne und davon ergriffen werden — „daß aber alles in einem solchen Selbstbestande ruhen, von einem Selbständigen abhängen müsse, daran kann kein konsequenter Geist zweifeln." Hat man aber in diesem Sinne den spinozistischen Substanz-Begriff erst einmal durchdrungen, dann ist

die Schlußfolgerung selbstverständlich, daß Gott, „nicht die vorübergehende, sondern bleibende immanente Ursache aller Dinge" ist; dann ist es überhaupt unmöglich, die Vorstellung von Raum und Zeit an den Begriff der Substanz oder Gottes heranzubringen: denn die Welt selbst, und Raum und Zeit in ihr, durch welche wir die Dinge messen und zählen, sind ja allein durch die Substanz existent und denkbar, also ist auch die letztere durch Raum und Zeit unausmeßbar und überhaupt keines Maßes fähig, in jedem Punkte (räumlich und zeitlich genommen) ihrer Wirkung und ihres Seins, der nur *für uns* ein Punkt ist, trägt sie ihre Unendlichkeit in sich. Wer also dennoch Raum und Zeit an die Substanz heranbringt, der verwechselt mit dem Unendlichen das Endlose. Aber gerade „auf diesem Unterschiede des durch sich selbst Unendlichen und des durch Raum und Zeit in der Einbildungskraft gedachten Endlosen ruht Spinozas System." Daher schließt sich Herder vorbehaltlos dem spinozistischen Bekenntnis Lessings an, ebensowohl dem positiven: „*Ἓν καὶ πᾶν*, eins und alles! Ich weiß nichts anderes", wie dem entsprechenden negativen: „die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen", diese Begriffe von einem müßigen „Wesen", das *außerhalb* der Welt sitzt und sich selbst beschaut, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschaute, ehe es mit dem Plane der Welt fertig ward usw.

Nur in einem wesentlichen Punkte weicht auch Herder wiederum von der spinozistischen Grundanschauung ab, geht selbständig und eigenartig über sie hinaus: dadurch, daß er sie verknüpft mit den pluralistischen und individualistischen Grundgedanken der esoterischen Leibniz'schen Philosophie. Es ist eben dieselbe Synthese, der auch Lessing zugestrebt hatte; nur daß bei ihm vereinzelter Anfang blieb, was Herder in durchgebildeter Anschauung zur Ausführung brachte. Er korrigiert hierbei Spinoza durch Leibniz, wie diesen durch jenen. Der Grundbegriff Spinozas nämlich, so sucht er zu zeigen, ist die Einheit der Substanz, seine Philosophie ist also ursprünglich strenger Monismus — aber er ist hierbei nicht konsequent, er weicht von dieser ursprünglichen Konzeption, hauptsächlich beeinflußt durch

Cartesius, in dualistischer Richtung ab: durch die Lehre von den beiden Attributen, Denken und Ausdehnung, die allein göttliche Wesenheiten und Kräfte ausdrücken sollen, während alles andere Sein nur deren Modifikation bilde. Spinoza blieb bei diesem Cartesischen Dualismus deshalb stehen, weil ihm zwischen Denken und Ausdehnung der verbindende Mittelbegriff der wirkenden Kraft fehlte. Eben dies ist aber das von Leibniz entdeckte und durchdachte neue Prinzip, die Kraft ist der tragende Grundbegriff der ganzen Leibniz'schen Philosophie — freilich nur der esoterischen, der Monadologie, nicht der exoterischen, der Lehre von der prästabilierten Harmonie. Denn, wie Herder schon früh erkannte, „beide bestehen nicht wohl bei einander, und ... es hätte dem großen Erfinder des Monadenpoems das System prästabilierter Harmonie fremd sein dürfen". Diese Lehre von der prästabilierten Harmonie ist ebenso bei Leibniz eine Verirrung in dualistischer Richtung, wie bei Spinoza die Lehre von den beiden Attributen; während die esoterische Monadenlehre von Leibniz, d. h. die Lehre von der unendlichen Vielheit wirkender Kräfte, konsequent zu Ende gedacht, ebenso zum Spinozismus, zum reinen Monismus der Substanz, d. h. zum Begriff der allumfassenden Ur- und Allkraft führt, wie, umgekehrt, der konsequent durchdachte, monistische Substanzbegriff Spinozas den (esoterischen) Leibnizianismus, den Begriff der Vielheit wirkender Kräfte, durch welche die Substanz sich darstellt, notwendig fordert. So ist die Synthese unausweichlich, welche zur Zeit Spinozas nicht vollzogen werden konnte. Denn, abgesehen von so vielem andern, was immer nötig ist, damit „die Zeit sich erfüllet", so war „Spinozas oder vielmehr Descartes' Zeit die Zeit der Meßkunst, aber die Kindheit der Naturkunde, ohne welche die Metaphysik Luftschlösser baut. ... Je mehr man seitdem die Materie der Körper physisch untersucht hat, desto mehr entdeckte man in ihr wirkende, einander gegenwirkende Kräfte und verließ die leere Definition der Ausdehnung. Schon Leibniz, in dessen Geist sich aus allen Naturreichen und Wissenschaften fruchtbare Begriffe gesellten, drang darauf, daß man auch im Begriff

der Körper notwendig zuletzt auf einfache Substanzen kommen müsse, von denen er unter dem Namen wesentlicher Einheiten, d. i. der Monaden, manches erzählt. Leider aber, da der lebhafte Verstand dieses Mannes alles so gern als Dichtung vortrug, wurden diese seine Monaden, deren Sinn Wolff selbst nur teilweise aufnahm, bald nur als ein witziges Märchen betrachtet." Nun aber glaubt Herder zu wissen, „wie der Mittelbegriff zwischen Geist und Materie heißt, den Spinoza, um dem Cartesischen Dualismus zu entweichen, vergebens suchte". Er heißt organische Kräfte, oder auch substantielle Kräfte. „Nichts ist deutlicher als dieses, und nichts gibt dem spinozistischen System selbst eine schönere Einheit. Wenn seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen auf unendlich verschiedene Weise ausdrückt, so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften, des Denkens und der Ausdehnung, zu setzen, die nichts miteinander gemein hätten; wir lassen das unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, d. i. organisch offenbare. . . . Mit dem Wort organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich; denn wie keine Kraft ohne Organ ist, so ist und wirkt kein Geist ohne Körper. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben. — In Ansehung des inneren Zusammenhanges der Welt gibt uns, dünkt mich, der Ausdruck schöne Folgen. Nicht durch Raum und Zeit allein, als durch bloß äußere Maße der Dinge, ist sie verbunden; sie ist's durch ihr eigentliches Wesen, durch das Prinzipium ihrer Existenz selbst, da allenthalben in ihr, und zwar im innigsten Zusammenhange, nur organische Kräfte wirken. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan; ihr folgen Millionen andere Empfindungs- und Wirkungskräfte, und er, der Selbständige, er ist im höchsten einzigen Verstande des Wortes Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohn' ihn ist keines derselben denk-

bar, ohn' ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung ihn aus, den Selbständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken." Jede Kraft drückt aber auf eine besondere, nur ihr eigentümliche, Weise das Dasein Gottes, der Urkraft, aus, jede Kraft ist also individuell und wirkt in individueller Organisation, sie wirkt hier wie Gott — in Gott, und sie belebt ihren Organismus, ist ihm einwohnend, so wie Gott der Welt einwohnt und sie belebt. In diesem Sinne ist also auch jede Kraft ewig, unzerstörbar und in ewiger Wirkung. Es ist also kein Tod in der Schöpfung, sondern nur beständige Verwandlung und Entwickelung, d. h. beständige Wirksamkeit der Kraft, nach den ihr inwohnenden beiden Grundrichtungen: als individuelle, beschränkte Kraft, strebt sie zu beharren — aber als bloße Modifikation der göttlichen Urkraft, muß sie, muß alles Wirkliche, die Schuld der Ewigkeit bezahlen, muß sie ihre Besonderung aufgeben in der Alleinheit der göttlichen Urkraft, muß aufgehen, in diesem Sinne also auch untergehen, in der Einheit des ewigen Ganzen.

* * *

Der Weg der Betrachtung, welchen Herder zunächst verfolgte, hatte von der Vielheit subjektivischer (seelischer) Erscheinungen des einzelnen Menschen immer höher aufwärts, zu immer umfassenderen substantiellen Einheiten, geführt, bis zur absolut höchsten Einheit, der Natur oder Substanz im Sinne Spinozas. Es lag für ihn also nahe, von diesem höchsten Punkte denselben Weg, mit viel größerer Sicherheit und Stärke als vorher, rückwärts zu verfolgen, also von der absoluten Substanz bis zur Fülle der Erscheinungen des konkreten Menschendaseins herabzusteigen. Beide Wege der Philosophie vom Menschen — das große Thema Herders — haben also einen gemeinsamen Mittel- und Höhepunkt: die Einsicht in das Wesen der absoluten Substanz. Darum steht die Schrift „Gott" (Spinozagespräche), die aus dieser neuerrungenen Einsicht hervorging, im Mittelpunkte von Herders gesamter literarischer Tätigkeit:

alle früheren philosophischen Schriften führen zu ihr hin, alle späteren gehen von ihr aus. Und wenn Herder auf dem ersten Wege, vor dem Erscheinen der Spinozagespräche, naturgemäß noch in mehr oder weniger hohem Grade ein Suchender war, der darum auch zu immer neuen Fragmenten ansetzte, so vermochte er nun, auf dem zweiten Wege, sicher geworden in seiner spinozistischen Denkart, sein großes Thema, die Philosophie vom Menschen, einheitlich, mit gesammelter Energie des Denkens und in einem vielumfassenden Werke, durchzuführen: es sind die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

Dieser Titel besteht nicht ganz zu Recht. Denn obwohl die Philosophie der Geschichte, d. h. der in der Zeit gegebenen Entwickelung der Menschheit, darin bei weitem den größten Raum einnimmt, so ist diese doch untrennbar mit der zeitlosen, durch das Wesen der Natur oder Gottes bedingten, Entwickelung verknüpft, so daß der Titel „Philosophie der Menschheit" jedenfalls genauer gewesen wäre. Gleichviel aber, so sind jedenfalls mit dem spinozistischen Begriffe der absoluten Substanz, in der Auffassung, welche in den Spinozagesprächen dargelegt ist, Grundlinien und Hauptgesichtspunkte der Herder'schen Philosophie der Geschichte gegeben.

Eine Philosophie der Geschichte nun, die solcherart ausgeht vom spinozistischen Substanz-Begriff, kann zunächst keine Theodicee, kein Versuch einer Rechtfertigung Gottes aus der Geschichte sein, wie er vor Herder immer wieder unternommen wurde. Denn welchen Sinn könnte eine solche „Rechtfertigung" haben, und wie könnte Gott überhaupt einer solchen Rechtfertigung bedürfen, da doch alles Dasein am göttlichen Sein Anteil hat, und das Göttliche in jedem kleinsten Punkte des Wirklichen sich manifestiert? Diese Philosophie der Geschichte muß aber überhaupt, im Geiste des Spinozismus, jeden Zweckbegriff ausschließen, sie kann nicht teleologisch sein: sie fragt nicht nach dem Wozu, sondern nach dem Warum, sie sucht nicht offene oder geheime Absichten, sei es Gottes, oder der Vorsehung, oder der Natur, zu ergründen, sondern sie ist lediglich bemüht, Dasein zu enthüllen, zu bemerken und zu ordnen,

Gesetze der Natur aufzustellen und zu verknüpfen. In diesem Sinne ist also die Menschheits-Geschichte nur ein besonderes Kapitel der allgemeinen Naturgeschichte, die Lehre vom Menschen nur ein integrierender Teil der Naturlehre. Und so wie ferner vom Geiste des Spinozismus der Begriff der Freiheit, als gänzlich chimärisch, ausgeschlossen wird, so ist er auch ausgeschlossen von Herders Geschichtsphilosophie. Seine Geschichte der Menschheit ist also keine Geschichte der Freiheit, sondern eine Geschichte der Notwendigkeit, im Sinne der Notwendigkeit der Natur.

Betrachtet man nun solcherart den Menschen und die Menschheit, so nimmt sie ihren Ausgang vom höchsten Begriffe: der absoluten Substanz, oder der Natur. Diesen Begriff hat Herder in den Spinozagesprächen entwickelt, die darum den Ideen ebenso grundlegend zugehören, wie sie ihnen gleichsam präludierend vorausgehen. Der nächste Begriff ist der der bewirkten Natur und sodann der jener schon bestimmteren, konkreteren Einheit der Natur, die wir „die Welt" im engeren Sinne, oder den Kosmos, nennen. Von dieser Welt im Großen, dem Makrokosmus, muß man also ausgehen, wenn man den Mikrokosmus, die Welt im Kleinen, die wir Mensch und Menschheit nennen, erkennen will. „Vom Himmel", sagt Herder, „muß unsere Philosophie der Geschichte des Menschengeschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll." Im Sternenheer nun, im großen Chor der Welten, ist unsere Erde, der Schauplatz des menschlichen Lebens, nur ein Stern unter vielen Sternen, die alle nach unverbrüchlichen Gesetzen zur Einheit verbunden sind, nach jenen so einfachen ewigen Gesetzen, welche die Kopernikus und Kepler, die Newton, Huyghens und Kant*) festgestellt haben. Innerhalb des Sonnensystems insbesondere, zu dem unsere Erde gehört, ist diese nur einer unter vielen Planeten, und zwar ein solcher, der offen-

*) Besonders nahe berührt sich Herder hier, im kosmologischen Präludium seiner Geschichtsphilosophie, aber auch in vielen anderen ihrer grundlegenden Gedanken, mit Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels", von der er gleich am Eingang seiner „Ideen" sagt, sie sei „eine Schrift, die unbekannter geblieben ist, als ihr Inhalt verdiente".

bar eine mittlere Stellung einnimmt. „Die Erde hat zwei Planeten, den Merkur und die Venus, unter sich, den Mars, den Jupiter, Saturn, Uranus über sich. ... Sie ist also ein Mittelgeschöpf, wie der Stelle nach, so auch an Größe, an Verhältnis und Dauer ihres Umschwungs um sich und ihres Umlaufs um die Sonne." Damit hängt es offenbar zusammen, daß „auch ein mittleres Verhältnis und eine abgewogenere Proportion, wie der Zeiten und Räume, so vielleicht auch der Bildung ihrer Geschöpfe zu herrschen scheint. Das Verhältnis unserer Materie zu unserem Geiste ist vielleicht so aufwiegend gegeneinander, als die Länge unserer Tage und Nächte. Unsere Gedankenschnelligkeit ist vielleicht im Maß des Umschwungs unseres Planeten um sich selbst und um die Sonne zu der Schnelligkeit oder Langsamkeit anderer Sterne" usw. Wenn nun die Erde mit diesen anderen Planeten kosmisch sich zur Einheit des Sonnensystems zusammenschließt, wenn ihre physische Bildung der der anderen Sterne analog ist, so kann man annehmen, daß auch die Geschöpfe der Erde Analogien haben auf den anderen Sternen, je nach ihrer Stellung im Sonnensystem, und daß auch die Bildung aller dieser Geschöpfe ähnlich ist. Ja, es „ringet wahrscheinlich auch hier die größte Mannigfaltigkeit zur Einheit, und die allumfassende Natur wird ein Ziel haben, wo sie die edelsten Bestrebungen so vielartiger Geschöpfe vereinige und die Blüten aller Welt gleichsam in einen Garten sammle. Was physisch vereinigt ist, warum sollte es nicht auch geistig und moralisch vereinigt sein, da Geist und Moralität auch Physik sind und denselben Gesetzen, die doch zuletzt alle vom Sonnensystem abhangen, nur in einer höheren Ordnung, dienen?" Darnach kann man also auch sagen, „daß sich vielleicht das Licht der einen Sonne des Wahren und Guten auch auf jedem Planeten verschieden breche, so daß sich noch keiner derselben ihres ganzen Genusses rühmen könne. Nur weil eine Sonne sie alle erleuchtet, und sie alle auf einem Plane der Bildung schweben, so ist zu hoffen, sie kommen alle, jeder auf seinem Wege, der Vollkommenheit näher und vereinigen sich einst vielleicht, nach mancherlei Wandelgängen, in einer Schule des Guten und Wahren. Jetzt wollen wir nur

Menschen sein, das ist: ein Ton, eine Farbe in der Harmonie unserer Sterne. Wenn das Licht, das wir genießen, auch der milden grünen Farbe zu vergleichen wäre, so lasset sie uns nicht für das reine Sonnenlicht, unseren Verstand und Willen nicht für die Handhaben des Universums halten; denn wir sind offenbar mit unserer ganzen Erde nur ein kleiner Bruch des Ganzen."

Dieser mittlere Planet nun, die Erde, die wir bewohnen, ist weiterhin selbst wieder substantielle Einheit einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle von Wesenheiten, oder, wie Herder sagt, die Erde ist eine große Werkstätte zur Organisation sehr verschiedenartiger Wesen, wobei deren Verschiedenheit stets zunächst und vor allem bedingt ist durch die Verschiedenheiten, welche die Erde selbst aufweist, sei es an sich, nach ihrer Oberfläche und Gestaltung (Unterschied von Gebirgsgegenden und Ebenen, Flußtälern, Meerestiefen usw.), sei es nach ihrem Verhältnis zur Sonne und den anderen Planeten, nach atmosphärischen Verhältnissen, Klima usw. Nicht immer freilich war die Erde eine solche umfassende Werkstätte zur Organisation verschiedenartiger Wesen. Denn sie ist vielerlei Revolutionen durchgegangen, bis sie das wurde, was sie jetzt ist. Und hierbei hat die Natur, wie auch überall sonst, „ihren großen Schritt gehalten und die größeste Mannigfaltigkeit aus einer ins Unendliche fortgehenden Simplizität gewährt". „Die Masse wirkender Kräfte und Elemente, aus der die Erde ward, enthielt wahrscheinlich als Chaos alles, was auf ihr werden sollte und konnte. In periodischen Zwischenräumen entwickelte sich aus geistigen und körperlichen staminibus die Luft, das Feuer, das Wasser, die Erde. Mancherlei Verbindungen des Wassers, der Luft, des Lichts mußten vorhergegangen sein, ehe der Same der ersten Pflanzenorganisation, etwa das Moos, hervorgehen konnte. Viele Pflanzen mußten hervorgegangen und gestorben sein, ehe eine Tierorganisation ward; auch bei dieser gingen Insekten, Vögel, Wasser- und Nachttiere den gebildeteren Tieren der Erde und des Tages vor, bis endlich nach allen die Krone der Organisation unserer Erde, der Mensch, auftrat, Mikrokosmus. Er, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff

und gleichsam die Blüte der Erdenschöpfung, konnte nicht anders als das letzte Schoßkind der Natur sein, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorhergegangen sein mußten."

So reicht also eine kontinuierliche Kette der Organisation und Bildung von den niedrigsten bis zu den höchsten Wesen. Daher müssen notwendigerweise beim letzten Gliede dieser Kette alle vorhergehenden in gewisser Art wieder anzutreffen sein, da sie alle ja dazu beitragen mußten, um es zu bilden. In diesem Sinne kann man sagen, daß, so wie die Erde eine mittlere Stellung unter den Planeten hat, so auch der Mensch eine mittlere Stellung innerhalb der Erdorganisationen einnimmt, insbesondere innerhalb der Tierwelt, der er zunächst zugehört. Denn er ist ein feinster Auszug aller jener Erdorganisationen, sowohl der unbelebten wie der belebten, insbesondere aber der Tierwelt. „Der Mensch scheint unter den Erdtieren das feine Mittelgeschöpf zu sein, in dem sich, soweit es die Einzelheit seiner Bestimmung zuließ, die meisten und feinsten Strahlen ihm ähnlicher Gestalten sammeln. Alles in gleichem Maß konnte er nicht in sich fassen; er mußte also diesem Geschöpf an Feinheit eines Sinnes, jenem an Muskelkraft, einem dritten an Elastizität der Fibern nachstehen; so viel sich aber vereinigen ließ, ward mit ihm vereinigt. Mit allen Landtieren hat er Teile, Triebe, Sinne, Fähigkeiten, Künste gemein; wo nicht ererbet, so doch erlernt, wo nicht ausgebildet, so doch in der Anlage."

Wenn aber der Mensch so auf der einen Seite eine gewisse harmonische Mitte in der Tierwelt, wie unter allen Wesen, behauptet, so ist er doch auch eben das bis jetzt letzte und höchste Glied der Entwickelung in der Stufenreihe der Erdorganisationen, und erhebt sich über alle anderen. Und eben dies, was ihn hinaushebt über alle irdischen Erscheinungen, auch über alle Lebewesen, einschließlich der ihm zunächst verwandten Tiere, eben dies Besondere, Auszeichnende ist erst eigentlich das, was ihn charakterisiert, was den Menschen zum Menschen macht.

Der erste und nächste dieser auszeichnenden Charakterzüge

des Menschen ist nach außen deutlich hervortretend: es ist seine aufrechte Gestalt. Unter allen Geschöpfen der Erde ist der Mensch hierin einzig. Und die wichtigsten Züge schon seiner körperlichen Organisation, der Struktur seiner Organe, hängen mit dieser aufrechten Gestalt zusammen; vor allem der bedeutungsvollste dieser Züge: das beherrschende Hervortreten des Kopfes, und in ihm wieder das der Stirn und der Augen, hinter denen das Organ der Vernunft, das Gehirn, sich verbirgt. „Mit der aufrechten Gestalt des Menschen stand ein Baum da, dessen Kräfte so proportioniert sind, daß sie dem Gehirn, als ihrer Blume und Krone, die feinsten und reichsten Säfte geben sollten. Mit jedem Aderschlag erhebt sich mehr als der sechste Teil des Blutes im menschlichen Körper allein zum Haupt." Und diesem nach außen hervortretenden entspricht das innere Kennzeichen der Menschennatur: die Vernunft. Der Mensch ist zur Vernunftfähigkeit organisiert, er ist der erste Freigelassene der Schöpfung — nur in diesem Sinne gibt es eine menschliche Freiheit — d. h. er kann unter den Antrieben der Natur prüfen, wählen, vergleichen, von den gröberen Instikten sich loslösen usw. Die Aufgabe, welche dem Menschen gleichsam von der Natur gestellt ist, besteht also darin, alles was in ihm angelegt ist, alle Kräfte, die ihm gegeben sind, nicht vermöge eines bloßen Naturantriebes, auch nicht vermöge des Instinktes, wie die Tiere, sondern mit Hilfe der Vernunft frei zu entwickeln. Eben dies ist im engeren Sinne das, was wir Humanität nennen. Zur Humanität also, d. h. zur forschreitenden Entfaltung und Entwickelung alles Menschlichen, aller menschlichen Anlagen und Kräfte, ist der Mensch organisiert. Dies ist also auch der einzige Zweck des menschlichen Daseins, und nur in solchem Sinne kann es einen Zweck geben, wenn man darunter eben nichts als die Richtung begreift, welcher, nach unserer Einsicht, die natürliche Entwickelungslinie zu folgen scheint.

Vernunft aber ist nun wieder die (substantielle) Einheit einer Vielheit subjektivischer Elemente; sie ist, wie dies schon der Name besagt, „ein Vernommenes, eine gelernte Proportion und Rich-

tung der Ideen, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden. ... Von Kindheit auf vergleicht er Ideen und Eindrücke seiner, zumal feineren, Sinne nach der Feinheit und Wahrheit, in der sie ihm diese gewähren, nach der Anzahl, die er empfängt, und nach der inneren Schnellkraft, mit der er sie verbinden lernt. Das hieraus entstandene Eins ist sein Gedanke, und die mancherlei Verknüpfungen dieser Gedanken und Empfindungen zu Urteilen von dem, was wahr und falsch, gut und böse, Glück und Unglück ist: das ist seine Vernunft, das fortgehende Werk der Bildung des menschlichen Lebens. Sie ist ihm nicht angeboren, sondern er hat sie erlangt; und nachdem die Eindrücke waren, die er erlangte, die Vorbilder, denen er folgte, nachdem die innere Kraft und Energie war, mit der er diese mancherlei Eindrücke zur Proportion seines Innersten verband, nachdem ist auch seine Vernunft reich oder arm, krank oder gesund, verwachsen oder wohlerzogen wie sein Körper." Mit anderen Worten: so wenig ein Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich entspringt, so wenig ist er im Gebrauche seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborener, sondern ein *Gewordener*. Die Vernunft ist ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unserer Seele, eine Summe der Erziehung unseres Geschlechts. Hier liegt also das Prinzip zur Geschichte der Menschheit, ohne welches es keine solche Geschichte gäbe. Empfinge der Mensch alles aus sich und entwickelte es abgetrennt von äußeren Gegenständen, so wäre zwar eine Geschichte *des* Menschen, aber nicht *der* Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechtes, möglich. Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechts, eine fortschreitende geistige Genesis der Menschheit — wir nennen sie *Kultur* oder *Aufklärung*, und ihre Kette reicht bis zum Ende der Erde. Daher ist der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten Völkern oder einzelnen Menschen nicht, wie die Aufklärer des 18. Jahrhunderts meinten, spezifisch, sondern immer nur graduell.

Diese Entwickelung der menschlichen Kultur oder Aufklärung — das ist nun im engeren Sinne die Geschichte der Menschheit.

Herder verfolgt sie von den ersten Anfängen der ältesten Zeiten an, von denen wir noch Kunde haben, bis an die Schwelle der neueren Zeiten. Er führt uns ein in die eigentümliche Kultur- und Bildungsgeschichte der asiatischen Völker, nach China und Tibet, Korea und Hindostan, nach Babylonien und Syrien, Phönizien und Ägypten; dann verweilt er lange bei den Griechen und Römern, welche die Grundlage aller unserer höheren Kultur schufen, beim jüdischen Volke, der Entstehung des Christentums, und so fort. So verworren und unabsehbar diese bunte Fülle geschichtlicher Bildungen zunächst auch erscheint, so einheitlich ist sie doch: in allen Völkern dasselbe, wenn auch mehr oder weniger vollkommene, Streben nach Humanität, Aufklärung und Freiheit; in allen Erscheinungsformen der Kultur, Religion und Wissenschaft, Politik und Kunst usw., eine sich manifestierende menschliche Vernunft und ein kontinuierlicher Strom der Bildung. Alle Völker reichen sich schließlich so die Hände zur allmählichen Heraufführung einer allgemein menschlichen Kultur, zu welcher jede nationale Kultur sich nur verhält wie der einzelne Ton zur ganzen Symphonie; oder, ebendasselbe mit neo-spinozistischen Terminis ausgedrückt: das Wesen der Kultur besteht darin, die größte Fülle und Mannigfaltigkeit menschlicher Erscheinungsformen immer mehr zu binden zur substantiellen Einheit des reinen allgemein Menschlichen.

Im Lichte dieser Betrachtung sind also auch alle Übel, die die Menschen, im einzelnen wie im ganzen, treffen, alle wechselvollen und selbst grausamen Ereignisse und Schicksale des Menschenlebens, nur wie die Dissonanzen, die notwendig sind zur Konsonanz der ganzen Tonfolge, nur wie der Schatten, der unentbehrlich ist zu der Einheit des ganzen Bildes, in dessen Lichtfülle er sich ja immer wieder auflöst. „Grausenvoll zwar ist der Anblick der Revolutionen, der Umwälzungen des Schicksals, scheinbar ohne dauernde Absicht. Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebt. Auch die wandelbare Gestalt und die Unvollkommenheit aller menschlichen

Wirkung gehört zu dieser Einheit des Ganzen. Torheit mußte erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde, auch die schönsten Werke zerfielen, damit auf den Trümmern derselben neue bessere entständen." Und so „immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter".

Wie aber, sollten nun demnach Tausende nur für Einen, alle vergangenen Menschengeschlechter nur fürs letzte, endlich alle Individuen nur für die Gattung, d. i. für das Bild eines abstrakten Namens, hervorgebracht sein? Nein! In der Natur ist freilich alles bloß Mittel, aber ebenso auch Zweck und Selbstzweck, und wenn auch alle Mannigfaltigkeit nur durch die Einheit besteht, so doch auch die Einheit nur durch die Mannigfaltigkeit. Darin eben liegt das Prinzip der Individuation. Alle Dinge in der Welt haben dies gemeinsam, daß, ob sie gleich alle zu einem unübersehlichen Ganzen gehören, jedes dennoch auch für sich ein Ganzes ist, den Charakter seiner besonderen Bestimmung an sich trägt, dieser Bestimmung gemäß in gesonderter Weise am Dasein Anteil hat, dieses Daseins genießt und derart „wirklich" ist. So ist's bei Pflanzen und Tieren usw., und nicht anders beim Menschen. „Wo und wer Du geboren bist, o Mensch, da bist Du, der Du sein solltest." Und nur in dieser besonderen Art des Anteils am Dasein und der Wirklichkeit besteht die Glückseligkeit des Menschen. Diese ist also kein abstraktes Ziel und Vorbild für alle Menschen, sondern nur die besondere Existenzweise jedes einzelnen; die Glückseligkeit ist nie allgemein, sondern immer individuell. Jeder einzelne Mensch ist in seiner besonderen Weise, nicht nur im ganzen, sondern in jedem einzelnen Augenblick, in jedem Lebensalter, glücklich im Genusse seines individuellen Daseins. „Der Jüngling ist nicht glücklicher als das unschuldige, zufriedene Kind, noch der ruhige Greis unglücklicher als der hastig strebende Mann: der Pendul schlägt immer mit gleicher Kraft, wenn er am weitesten ausholt und desto schneller strebt, oder wenn er am langsamsten schwankt und sich der Ruhe nähert." Und so ist's auch mit ganzen Zeiten und

Generationen, Stämmen und Völkern: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt. ... Menschliche Natur ist kein Gefäß einer absoluten, unabhängigen, wandellosen Glückseligkeit, wie der Philosoph sie definiert; sie zieht aber überall so viel Glückseligkeit an, als sie kann: ein biegsamer Ton, sich in den verschiedensten Lagen, Bedürfnissen und Bedrückungen auch verschieden zu formen; selbst das Bild der Glückseligkeit wandelt sich mit jedem Zustande und Himmelsstriche ... Siehe, wie der Ägypter den leichtsinnigen Griechen verachtet! So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen. Man nennt's Vorurteil, Pöbelei, eingeschränkten Nationalismus! Das Vorurteil ist gut zu seiner Zeit; denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, blühender in ihrer Art, brünstiger und also auch glückseliger in ihren Neigungen und Zwecken." —

Immer sind in den Vorstellungen der Menschen Glückseligkeit und *Unsterblichkeit* eng verknüpft. Auch für Herder ist die letztere ebenso naturalistisch zu fassen wie die erstere, und auch ebenso individuell; freilich nicht in der Art der trivialen Volksvorstellungen, wonach das Individium mit allen seinen Zufälligkeiten und Fehlern und kleinen Menschlichkeiten, oder doch mindestens das Seelische dieser Art, erhalten bliebe, das sich dann vom Körper loslöse u. s. f. Nein, was fortdauert, ist nur die einheitliche individuelle *Kraft*, durch welche an *diesem* Punkte des Seins die Urkraft der Natur, die Kraft aller Kräfte, sich manifestiert; unsterblich sind die *dauernden Wirkungen*, mit denen sie sich einordnet in die Einheit des ewigen Ganzen, und nach dem Grade der Kraft, mit der dies geschieht. Mit je größerer Kraft also ein Individuum in dauernder Tätigkeit und bleibendem Wirken sich regt, je mehr es eigene bleiche Samenkörner der Zukunft einsenkt in den ewigen Schoß der Zeiten, in desto höherem Grade ist es unsterblich. Und so wie mit dem einzelnen Menschen ist es mit jeder Individualität im großen, mit Stämmen und Völkern und Nationen, schließlich mit der ganzen

Menschheit: vielleicht wird auch sie als vergängliche Erscheinung einst verschwinden, aber dennoch wird sie dann unsterblich eingehen in die Einheit des ewigen Ganzen, und die Humanität, die vorher nur unvollkommen reifte, wird dann erst ihre eigentliche Blüte in höheren Wesen und Ordnungen entfalten. Unsterblich also, „und allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts, in seiner fortgehenden Tätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziel, der möglichst besten Ausarbeitung seiner Form, wesentlich liegt, was also seiner Natur nach fortdauern, auch unterdrückt immer wiederkommen und durch die fortgesetzte vermehrte Tätigkeit der Menschen immer mehr Umfang, Haltung und Wirksamkeit erlangen muß: das rein Wahre, Gute und Schöne ... Je reiner und edler etwas in unserer Natur ist, desto mehr geht's aus sich heraus, entsagt seinen engen Schranken, wird mitteilend, unendlich, ewig ... Zum Übergang dieses Beitrags in den gesamten ewigen Schatz der Menschheit gehört notwendig eine Ablegung unseres Ich, d. i. eine Entäußerung seiner selbst und der Vorurteile, die an diesem Selbst haften. Wollten wir, wenn wir's auch könnten, Welt und Nachwelt mit unseren Schwächen beschenken? Nein! Der Nektar der Unsterblichkeit, der Lebenssaft, durch welchen das Wahre und Gute keimt, ist ein reiner Saft: alles mit Persönlichkeit Vermischte muß in den Abgrund; in den Gefäßen und Triebwerken der großen Weltmaschine muß es so lange geläutert werden, bis der Bodensatz sinkt."

So ist die Aufgabe des Menschen überall eine doppelte: Entwickelung des Selbst, des Besonderten, der eigenartigen Kräfte, der Individualität, des Mittelpunktes der Glückseligkeit — aber das alles nur, damit dieses Selbst als zufällige Erscheinung verschwinde, nur mit seinen Wirkungen unsterblich eingehe in die höhere Einheit, der es dienen soll: also in die Einheit des nächsten menschlichen Kreises, des Volkes, der Menschheit, schließlich der ganzen Natur. „Teilnehmen müssen wir; wir stehen im Strome der Zeit, wo eine Welle die andere treibt; nützlich oder schädlich, müssen wir also auf die Zukunft wirken, wie die Vergangenheit auf uns wirkte:

der Kampfpreis des Lebens ist, daß wir auch in Nacht und Nebel das Ziel treffen, wo der Kranz hängt, daß wir die Saite treffen, wo wohlklingende Konsonanzen ins Unendliche hinauf und hinunter tönen ... So erhob sich der Baum der Humanität über die Völker; unzählige Hände trugen zu seiner Wartung und Pflege bei: wir genießen seine Früchte und müssen zu seiner weiteren Kultur mithelfen ... Mich dünkt, in diesem hohen und richtigen Gefühl werde man leicht des Namens vergessen, mit dem unsere Person bei Leibesleben genannt ward; nicht unser Bild wollen wir unseren Mitgenossen und der Nachwelt vermachen, sondern unseren Geist, unser Herz, die besten Bestrebungen unseres Daseins, die edelste Form, die wir von Anderen in uns, auf Andere aus uns brachten."

Da wo diese Anschauungsweise vom Menschen Besitz ergriffen hat, wird sie auch sein Lebensgefühl und seine ganze Gesinnung beeinflussen. Er wird dann erfüllt werden von der Stimmung des Friedens, der Eintracht, wie mit allen Menschen, so mit der Natur. Und gern und dankbar wird er stets auf- und untergehen in der Natur, auch in der Stunde des Todes, wenn die eigene Individualität zurückgeht in die Einheit des ewigen Ganzen, um in anderer Form an ihrem ewigen Sein teilzuhaben. Die Richtung des Denkens auf die Substanz, auf die Einheit des Objektiven, erfüllt uns also mit jener, scheinbar herabgedrückten und doch in Wahrheit erhobenen, Lebensstimmung, die sich bewußt ist, „daß das Ich nichts, das Ganze aber alles sei". Solcher Stimmung hat Herder auch tiefempfundenen Ausdruck gegeben in dem schönen philosophischen Doppelgedichte „Ich" und „das Selbst", welches wie der Schlußakkord seiner ganzen Welt- und Lebensweisheit anmutet:

Das Ich erstirbt, damit das Ganze sei. . . .
Verschlungen in ein weites Labyrinth
Der Strebenden, sei unser Geist ein Ton
Im Chorgesang der Schöpfung, unser Herz
Ein lebend Rad im Werke der Natur.
. . . . . .

Wenn einst mein Genius die Fackel senkt,
So bitt ich ihn vielleicht um manches, nur
Nicht um mein Ich. . . .
Den Göttern weih' ich mich, wie Decius,
Mit tiefem Dank und unermeßlichem
Vertrauen auf die reich belohnende,
Vielkeimende, verjüngende Natur.
Ich hab' ihr wahrlich etwas Kleineres
Zu geben nicht, als was sie selbst mir gab
Und ich von ihr erwarb, mein armes Ich.

13. Goethe.

Die neu-spinozistische Gedankenbewegung erreichte ihren Höhepunkt in der Welt- und Lebensanschauung Goethes. Sie ist deren schönste Blüte, wie ihre reifste und edelste Frucht; und alle Gedankenelemente, die jemals in dieser neu-spinozistischen Gedankenentwickelung hervortraten, scheinen, geschichtlich betrachtet, nur die eine Bestimmung gehabt zu haben, diese Blüte und Frucht hervorzubringen, ihr allen Reichtum und alle Fülle, alle Kernhaftigkeit und innerliche Kraft zu geben. So ist Goethe zwar ganz und gar abhängig von seinen Vorläufern, von Spinoza und Lessing, Jacobi und Herder, und er selbst ist sich dessen deutlich bewußt, daß er nur das Beste von jenen gleichsam eingesogen habe, um es seiner Persönlichkeit zu assimilieren — und doch ist es eben dadurch auch ein um so lebendigeres Neue, was in seiner spinozistischen Anschauungsweise hervortritt. Hier ist die höchste Syntheſe aller neu-spinozistischen Gedankenelemente erreicht, nämlich die der organisch-innerlichen Verknüpfung, so daß alle wechselseitig sich innigst durchdringen, und ein Schlag tausend Verbindungen regt. —

Wie Lessing und Herder, so nimmt auch Goethe seinen Ausgangspunkt vom Subjektiven des einzelnen Menschen. Aber wenn dieses bei Lessing zunächst beschränkt blieb auf das Religiöse, bei Herder auf das Seelische, so umfaßt es bei Goethe von vornherein die Totalität menschlichen Daseins und Erlebens. So ist er von Anfang an, was er nachher immer mehr wurde: der universellste aller modernen Humanisten, der die ganze Fülle, den ganzen ungeheuren Reichtum alles dessen, was das Wort „Mensch“ in sich

birgt, umfaßt und geistig in sich gehegt hat, wie es wohl nie ein einzelner vermochte.

Wie Lessing und Herder, so fand dann auch Goethe das Wesen des Subjektiven, des spezifisch Menschlichen, immer mehr und immer entschiedener im Objektiven, nicht in der ideellen, sondern in der substantiellen Einheit, nicht im Geiste, sondern in der Natur. Und diesem Zuge seiner denkenden Erkenntnis entsprach auch bei ihm, wie bei jenen, eine ursprüngliche Disposition des Geistes, die Objektivität als Fähigkeit — wiederum aber ins Eminente gesteigert, bis zu einem Grade, der in der Geistesgeschichte kaum wieder anzutreffen ist. So paradox es klingt: Goethe, der im universellsten Sinne subjektivste aller Menschen, war zugleich der objektivste, d. h. er, der alle Mannigfaltigkeit des Subjektivischen, alle Fülle des rein Menschlichen, durchlebte und in sich hegte, wußte ebenso wie kein anderer sich alles dessen zu entäußern, um, gleich seinem Vorbilde Spinoza, ein rein geschliffener Spiegel für die Dinge selbst, auch die menschlichen, zu sein. So vergleicht ihn der Minister von Stein einmal mit der Glaskugel an einer Straße, in der sich alles abspiegelt, was vorüberfährt. Eben dasselbe meint Schiller, wenn er an Goethe schreibt: „Ihr beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht"; und Goethe selbst charakterisiert sich ähnlich, wenn er sagt: „Ich bin als ein beschauender Mensch ein Stockrealiste, so daß ich von allen den Dingen, die sich mir darstellen, nichts davon und nichts dazu zu wünschen imstande bin".

Diese objektive Betrachtungsweise Goethes ist sodann, ebenso wie bei Lessing und Herder, nicht die diskursive, nicht die, am Vorbilde der Mathematik orientierte, logisch-dialektische, die aus den Teilen das Ganze zu gewinnen sucht, sondern die intuitive (intellektuell-anschauende), die das Ganze in seiner Einheit erfaßt, und darnach auch das Einzelne zu begreifen strebt. Auch diese Kraft der Intuition ist wiederum bei Goethe, verglichen mit Lessing und Herder, ins Eminente gesteigert. Das zeigt sich im Kleinsten wie im Größten, bei der Betrachtung eines Steines, einer Pflanze, der geringsten Züge menschlicher Wesensart, oder der umfassendsten

geschichtlichen Prozesse, der großen Zusammenhänge von Natur und Welt, die er oft, wie mit einer gewaltigen Dehnung der Zauberflügel des Geistes, zu überfliegen scheint, so wie er selbst es im Proömion schildert:

Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen.

Mit dieser Tatsache, daß seine ganze Geistesart auf die intellektuell-anschauende Erkenntnis gestimmt und eingestellt war, hängt es ja auch zusammen, daß er ebensowohl dem organisierten, schulmäßigen Betriebe der Wissenschaften, der eben ganz auf der diskursiven Erkenntnisweise beruht, als auch insbesondere deren beiden Idolen, der formalen Logik und der Mathematik, eine tiefinnerliche Abneigung zeitlebens gewidmet hat. So verspottet er den wissenschaftlichen Schulbetrieb im „Faust"; und so hat er hier, in der Figur Wagners, das unübertreffliche Musterbild des Schulgelehrten gezeichnet, der die „Teile in der Hand" hat, nur daß ihm, leider, „das geistige Band" fehlt, der nach Schätzen gräbt, und froh ist, wenn er Regenwürmer findet. Ebenso enthält der „Faust", in der Szene zwischen Mephisto und dem Schüler, die geistvollste Satire auf die Logodädalie, wie Lichtenberg sie genannt hat, d. h. den Überschwang und die Überschätzung des logischen Formalismus. Seinen Unmut gegen die Mathematik und gegen die Überschätzung des mathematischen Verfahrens in der Wissenschaft hat er am schärfsten in der „Farbenlehre", in der fortdauernden Polemik gegen Newton und seine Anhänger, ausgelassen. „Seit der Regeneration der Mathematik," heißt es hier, „ist die Wissenschaft in klägliche Abirrung geraten"; und bei der Charakteristik Newtons weist er darauf hin, „daß, so rein und sicher die Mathematik in sich selbst behandelt werden kann, sie doch auf dem Erfahrungsboden sogleich bei jedem Schritt periklitiert und, ebensogut wie jede andere ausgeübte Maxime, zum Irrtum verleiten, ja den Irrtum ungeheuer machen und sich künftige Beschämungen vorbereiten kann." —

Eben diese Grundzüge seines Denkens, die ihn Lessing und Herder verwandt machten, führten ihn nun auch zu Spinoza und Leibniz.

Und auch von der besonderen Art, in der Goethe Monismus und Pluralismus, Substanzbegriff und Entwickelungslehre, Spinozismus und Leibniz'sche Monadologie verknüpfte, kann man sagen: ist diese Synthese Goethes auch gleichartig und gleichgerichtet mit derjenigen Lessings und Herders, so ist sie doch zugleich umfassender und einheitlicher, ist der Kraft nach wiederum ins Eminente gesteigert, aufs schärfste pointiert: schroffer und klaffender war bei ihm jener Gegensatz, stärker und inniger aber auch die Synthese, durch die er gebunden wurde. Schroffer war vor allem der Gegensatz in ihm selbst, vermöge dessen er mit Spinoza ebenso wahlverwandt wurde, als er mit Leibniz wesensverwandt war.

Man kann sich zunächst keinen schärferen Kontrast denken als den, welcher durch die Namen Goethe und Spinoza bezeichnet wird. Auf der einen Seite der einsame weltabgewandte Denker, auf der anderen das „Weltkind", dem Herz und Sinn stets geöffnet sind für alles bunte Treiben, selbst alle Maskeraden, des weltlich-menschlichen Lebens; dort der Denker, der beherrscht ist von der Gemütsstimmung erhabener Kontemplation, in der alle Begehrungen und Leidenschaften aufgelöst und versunken sind — hier der vom heißen Lebensdrang Erfüllte, dem es in allen Nerven glüht, dessen Brust von wilden Leidenschaften durchtobt wird, die ihn oft der Raserei und dem Selbstmord nahe bringen; auf der einen Seite eine Vorstellungsart, bei der die blühende Mannigfaltigkeit des Wirklichen gleichsam erbleicht, aufgezehrt wird von einem einzigen starren Begriffe (Substanz) — auf der anderen Seite eine Sinnesart, die, wie es im „Faust" heißt, erst „im farbigen Abglanz" das Leben zu besitzen glaubt, und die nichts mehr haßt und verachtet als die „graue Theorie" und den grauen Begriff, wodurch alle jene bunte Vielheit vernichtet und jener farbige Abglanz zum Erlöschen gebracht wird; ja selbst bis ins Theoretische pflanzt derselbe Gegensatz sich fort: dort, bei Spinoza, der Zug philosophischer Dialektik, die Strenge logischer Begriffsbildung nach dem Vorbild der mathematischen Methode, hier, bei Goethe, eine theoretisch überhaupt wenig strenge, mehr praktisch gerichtete Sinnesweise, eine

gern am Einzelnen haftende, anschaulich-typisierende Denkart, die sich des Gegensatzes zur formal-logischen und mathematisch-dialektischen immer bewußt blieb. — Und, in Umkehrung von alledem, auf Grund eben desselben Kontrastes, war Goethes Verhältnis zu Leibniz das der größten Einstimmigkeit. Beide teilen die allgemeine Versatilität des Geistes, die Vielseitigkeit des Persönlichkeitsdranges, die frohe Beweglichkeit innerhalb der Welt und des Lebens, den Universalismus, nicht nur (wie etwa bei Herder) des Vorstellens und Denkens, sondern auch des praktischen Strebens und Sichregens, der selbst im einzelnen viel analoge Züge aufweist: wie Leibniz so war auch Goethe auf so verschiedenartigen Gebieten tätig wie Diplomatie, Chausseebau, Bergbau, Gründung und Beförderung gelehrter Unternehmungen, Dichtkunst, Philosophie, Geschichtsschreibung, Botanik, Mineralogie, Geologie, Altertumskunde, Münzwissenschaft, Physik usw. Ja, man kann sagen, die ganze Persönlichkeit Goethes erscheine wie die deutlichste und lebendigste Illustration zu den Grundgedanken der Leibniz'schen Monadologie, und es habe nie eine vollkommenere Darstellung von deren Grundbegriff gegeben, so wie ihn Leibniz umschreibt: die Monade sei eine abgeschlossene Welt im Kleinen (Mikrokosmos), welche die einheitliche Welt im Großen (Makrokosmos) vorstellend in sich hege, sie sei ein Spiegel des Universums (miroir de l'univers), aber in unsagbar eigentümlicher, individueller Weise, entsprechend dem metaphysischen Ort, den sie im Weltganzen einnimmt, und dem Gesichtspunkte der Ewigkeitsschau, dem sie in ihrem Wesen unterstellt ist; das ganze Wesen der Monade sei rastloses Streben, in dem doppelten Sinne des Vorstellens und des (praktischen) Tätigseins, das von jenem Vorstellen geleitet wird; und die vollkommenste Monade sei die aufgeklärteste, d. h. diejenige, welche, im Streben rastlos sich fortentwickelnd, aus der Dunkelheit zur größten Helligkeit gelangt, und dieserart nun die weitesten Gebiete des Daseins, die größte Fülle anderer Monaden oder Monadenkomplexe klar zu perzipieren, verstandesmäßig zu beherrschen, in der Einheit der Vernunft zu binden und zu durchdringen vermag. — Da wo Goethe in „Wahrheit und Dichtung" diesen Widerstreit

hervorhebt, fügt er hinzu: „Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande.“ Aber nicht nur Geist und Herz, Verstand und Sinne suchen und finden sich hier: es suchen und finden sich ebenso Philosophie und Poesie, Denken und Anschauen, Erkennen und Leben; und Spinozismus und Leibnizianismus, Monismus und Pluralismus, Substanz und Monade bezeichnen nur ebendenselben polaren Gegensatz in metaphysischer Richtung.

Zwischen allen diesen Gegensätzen nun, die noch zahlreiche andere in sich bergen, stellte Goethe weniger eine Synthese her, sondern er selbst, seine Persönlichkeit, war diese höchst lebendige Synthese, die darum immer wieder, man könnte sagen jeden Augenblick, erneuert wurde — eine Synthese wie die der Natur, die ja auch jeden Augenblick die Gegensätze neu verknüpft und ausgleicht, im vegetativen Leben den Gegensatz von Nahrungsaufnahme (Assimilation) und Reproduktion, im animalischen Leben den von Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen usw. In diesem Sinne zeigt sich auch in Goethes Geistesleben ein stetiges rhythmisches Wechselspiel zwischen jenen grundlegenden und umfassendsten, wie den in ihnen enthaltenen engeren Gegensätzen. So erhob er sich immer wieder von der poetischen Empfindungsweise zur philosophischen Betrachtung, von der Anschauung des Individuellen zum begrifflichen Erfassen des Allgemeinen, um doch immer wieder von der Philosophie zur Kunst, vom Begriffe und von der Idee zur sinnlichen Anschauung zurückzukehren; daher war er der Philosophie immer wieder gram, als derjenigen Disposition des Geistes, die ihm nicht gemäß wäre, und war ihr doch immer wieder zugetan, als derjenigen, deren er zur Ergänzung seiner selbst bedürfe; und wenn er das eine Mal mit Bewußtsein selbst zu den höchsten Höhen abstrakter metaphysischer Begriffsentwickelung sich erhoben, so nennt er es ein anderes Mal z. B. einen unglücklichen Zug im Wesen Jacobis, daß ihm die Metaphysik wie ein Pfahl ins Fleisch gesetzt, er selbst aber mit der Physik gesegnet sei, damit es ihm im Anschauen der Dinge wohl werde. In ähnlicher Weise wiederholt sich schließlich

auch immer wieder der noch umfassendere, der faustische Widerstreit von Erkennen und Leben. Wie Goethe im begreifenden Denken bald im Geiste Spinozas dem monistischen, bald im Geiste Leibnizens dem pluralistischen Zuge folgt, so wird sein ganzes Leben überhaupt gekennzeichnet durch das bewegteste Wechselspiel des Dranges nach Erkenntnis, der Einheit, und des Dranges nach Leben, der Mannigfaltigkeit verlangt. Immer von neuem erhebt er sich so über das bunte Gewoge des Lebens, um im Denken wie im Dichten, in poetischen Gebilden oder in Begriffen und Ideen, es zu meistern, und immer wieder taucht er doch darin unter, angewidert, wie Faust, von allem Wissen und Erkennen, stürzt er sich „in das Rauschen der Zeit, ins Rollen der Begebenheit", um, durch die Unmittelbarkeit dieses Lebens selbst, seines geheimsten Sinnes inne zu werden; das eine Mal, wie es im „Faust" heißt, drängt es ihn, sich „an die Welt zu halten" „mit klammernden Organen", das andere Mal strebt er auf „zu den Gefilden hoher Ahnen", zu allen Erhabenheiten des Gedankens und der ideellen Anschauung; und wenn er nun in die Welt sich verstrickt, alle Schmerzen und Stürme der Leidenschaften immer wieder durchlebt, so hat er ebenso oft sich immer wieder zu den Höhen der Spinozistischen Weltauffassung erhoben, zum Begriffe der Alleinheit, der intellektuellen Gottesliebe, und in der Friedensluft, die ihn hier umwehte, stets von neuem die heiße Stirn gekühlt.

So ist denn hier, in Goethes Persönlichkeit, eben weil in ihr die weitesten und umfassendsten Gegensätze stets von neuem im rhythmischen Wechselspiele synthetisch verknüpft blieben, der Kreis des Menschlichen gleichsam geschlossen. Wenn auch ein Individuum, selbst das höchstentwickelte, immer nur ein Fragment ist, da, wie Goethe selbst sagt, nur alle Menschen gemeinsam das Menschliche leben, so kann man doch sagen, daß der ganze Reichtum dieses im universellen Sinne Menschlichen wohl nie so sichtbar geworden ist, wie durch die Persönlichkeit Goethes, durch alles das, was dieser Name umschließt.

* * *

Innerhalb dieser, durch seine ursprüngliche Geistesanlage bedingten, Grenzen wird nun die Weltanschauung Goethes, ebenso wie die Spinozas, ganz und gar getragen von dem Begriffe der absoluten Substanz und seiner beiden Attribute, als der Einheit des objektiven Seins. Goethe denkt ihn in demselben Sinne, und ist davon ebenso innig überzeugt, wie Spinoza selbst. Dieser Begriff ist zunächst im strengsten Sinne monistisch; daher hat Goethe die Möglichkeit einer nicht-monistischen, einer dualistischen Vorstellung von der Welt mit dem größten Unmut, ja selbst mit Verachtung, als etwas Unmögliches oder sogar Unsinniges, abgetan, wie wenn er einmal sagt: „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen." Und wie Goethe in seiner Weise, d. h. vom Konkreten, Einzelnen ausgehend, zum Begriffe der absoluten Substanz zu gelangen, ihn zu umschreiben und in seinen Folgerungen zu entwickeln sucht, zeigt u. a. eine Studie aus dem Ende der achtziger Jahre, wo es heißt: „Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und ebenderselbe; wenn wir diesen Begriff so weit verfolgen, als es uns möglich ist, so sagen wir, daß wir uns das Unendliche denken. — Das Unendliche aber, oder die vollständige Existenz, kann von uns nicht gedacht werden. — Wir können uns nur Dinge denken, die entweder beschränkt sind, oder die sich unsere Seele beschränkt. Wir haben also insofern einen Begriff vom Unendlichen, als wir uns denken können, daß es eine vollständige Existenz gebe, welche außer der Fassungskraft eines beschränkten Geistes ist. — Man kann nicht sagen, daß das Unendliche Teile habe. — Alle beschränkten Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Teile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr teil an der Unendlichkeit."

Wer in solchem Sinne das Wesen der absoluten Substanz

begriffen, mit dem Bewußtsein des Alleinen, des reinen Objekts, der Natureinheit sich durchdrungen hat, dem entschwinden damit alle eitlen Ansprüche der Subjektivität, der nimmt damit auch für immer Abschied von der Vorstellung, daß der Mensch, als Subjekt, als bevorzugter Geist, eine selbständige Sonderexistenz gegenüber allem Wirklichen behaupte, da er doch nur eine Modifikation des Objektiven, der Substanz, unter vielen ist. Von solchen Vorstellungen, die ehedem auch seine Seele ganz erfüllt hatten, schied Goethe z. B. schon in dem Gedichte „Grenzen der Menschheit", dem bewußten Gegenstück zum „Prometheus". Was ist, so fragt er hier, der Natur gegenüber selbst der stärkste Mensch, voll kernhaften Lebens?

Steht er mit festen,
Markigen Knochen
Auf der wohlgegründeten
Dauernden Erde:
Reicht er nicht auf,
Nur mit der Eiche
Oder der Rebe
Sich zu vergleichen. —
. . . . . .
Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben,
. . . . . .
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

Noch mehr ist der, ein Jahr später erschienene, Aufsatz „Die Natur" ganz erfüllt von diesem Bewußtsein der Ohnmacht und Nichtigkeit des Menschen gegenüber der Natur: „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen." —

Wie Spinoza, so hat auch Goethe die absolute Substanz, oder die Natur, noch bezeichnet mit dem Namen Gott; und wo er von

Gott spricht, versteht er darunter stets nichts anderes als die Natur, die substanzielle Einheit des objektiven Seins. Aber wenn Spinoza beide Begriffe identifiziert und unterschiedslos anwendet, so hat Goethe meist den eindeutigen, und für den Denkenden nicht leicht mißverständlichen, Namen „Natur", nur selten, und fast immer mit einer Art scheuen Vorsicht, statt dessen den Namen „Gott" eingeführt, der so vieldeutig ist und so leicht zu endlosen Mißverständnissen führt, Mißverständnissen, welche ja auch die Lehre Spinozas so lange verdunkelt haben. Denn Goethe war, mehr als Spinoza, davon durchdrungen, daß der Begriff „Gott" durch den religiösen Mythus, dem er ureigen angehört, von altersher eben eine besondere Prägung erhalten hat, die man ihm schwer wieder nehmen kann, indem man ihm einen neuen Inhalt gibt. In dieser uralten Prägung, die von der populären Vorstellungsweise bis heute festgehalten ist, bezeichnet das Wort „Gott" vor allem etwas Außer- und Überweltliches, ein Jenseits der Natur, sodann aber ein bestimmtes „Wesen", von dem die Vorstellung des Persönlichen unzertrennlich ist, also auch etwas dem Menschen Ähnliches, mit Verstand und Willen, wenn auch in höchster Potenz, begabt u. s. f. Gegen alle diese Vorstellungen mußte Goethe sich also immer wieder wehren, so oft er den Namen „Gott" in seinem Sinne anwandte. Wider die Außer- oder Überweltlichkeit Gottes berief er sich dabei immer wieder gern auf Spinoza; so gegenüber Jacobi: „Spinoza beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott"; und wie eine Paraphrase dieses Satzes klingen die Worte des Proömions:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur*) zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

*) Das Wort Natur hier im Sinne der natura naturata genommen.

Gegen die Auffassung Gottes aber, die aus ihm ein individuelles „Wesen", im Sinne einer Person, macht, wendet sich Goethe z. B. in den Versen, die Unmut und Spott zugleich atmen:

Was soll mir euer Hohn
Über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine.

In demselben streng spinozistischen Sinne lehnt er selbst die Frage darnach ab, ob Gott wohl Verstand und Vernunft habe. „Das höchste Dasein ist der Verstand, ist die Vernunft selber; alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten erkennen mag." Vollends gegen die anthropomorphischen Vorstellungen von Gott, wie sie unter den Menschen im Schwange sind, und namentlich das breite kirchlich-religiöse Leben ganz und gar beherrschen, hat Goethe noch im späteren Alter (1823, Soret gegenüber) sich mit deutlicher Verachtung ausgesprochen: „Die Leute traktieren ihn (Gott), als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: Der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott. Er wird ihnen, besonders den Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, zu einer Phrase, zu einem bloßen Namen, wobei sie sich auch gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen."

Solchen Mißdeutungen seines eigenen Gottesbegriffes zu entgehen, lehnte Goethe den Namen Gott wohl auch öfter überhaupt ab, hielt sich nur an den Namen „Natur", und ließ sich gern darob als „Atheisten", als „religionslosen Heiden" schelten, welchen Vorwürfen ja auch sein geliebtes Vorbild Spinoza nicht hatte entgehen können. So schreibt er auch an Jacobi: „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse Euch alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt."

Wenn Goethe dennoch diese Konsequenz nur selten zog, den Namen Gott ganz auszuschalten, vielmehr sehr oft ihn nicht nur

gebrauchte, sondern selbst im Sinne des religiösen Mythus anwandte, und anthropomorphische Nebenvorstellungen dabei nicht ganz vermied, so lag dies am Überwiegen seiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise. Denn der Dichter, der Künstler überhaupt, kann den abstrakt-metaphysischen Begriff, den er als Denker gewonnen hat und in seiner Reinheit behaupten muß, nicht immer festhalten, er muß das Begriffliche ins Anschauliche, das Abstrakte ins Konkrete übersetzen, das philosophisch Allgemeine individualisieren, ja, vor allem in der Dichtung, auch vermenschlichen; daher wird er als Poet auch den Zugang zum religiösen Mythus wiedergewinnen, ja mit Eifer suchen müssen, der ihm als Denker verschlossen ist. In diesem Sinne spricht auch Goethe von Gott immer wieder als von einem „Wesen", einer „Person", einem (zeitlichen) „Schöpfer", ja von ihm als Vater, insbesondere als Vater der Menschen, den er anredet, von dem er etwas erbittet, den er anfleht u. s. f. Indem er aber so in der Sprache des religiösen Mythus redet, ist er nicht von ihm abhängig, sondern steht in Freiheit über ihm. Spricht er doch ebenso oft von Göttern im Sinne des heidnischen Polytheismus, als von Gott im monotheistischen Sinne, und oft beides unterschiedslos nebeneinander; und wenn er das eine Mal sich der christlichen Gottesvorstellung anzunähern scheint, so das andere Mal dem Brahmaismus, der persischen Religion, und anderen.

Dieses Bedürfnis, das Abstrakte konkret zu fassen und künstlerisch zu versinnlichen, das Allgemeine poetisch zu vermenschlichen und zu individualisieren, führt ja Goethe immer wieder nicht nur da zu Anthropomorphismen, wo er von Gott, sondern selbst da, wo er von der Natur redet. Das tritt besonders in dem Aufsatz „Die Natur" hervor, dessen besonderer Reiz nicht zuletzt gerade darauf beruht, daß in ihm philosophische Gedankenführung und poetische Schönheit aufs innigste verbunden sind, die Begriffsentwickelung in der Art eines Hymnus sich vollzieht, und der logischen Strenge wie der metaphysischen Tiefe nichts vergeben wird, indem der spinozistische Begriff der Substanz oder Natur

ganz individualisiert und personifiziert, die Natur gleichsam als ein heiter-neckisches Wesen dargestellt wird, das auf mannigfache Art auch mit den Menschen sein Spiel treibt: „Wir (die Menschen) leben mitten in ihr und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. ... Sie spielt ein Schauspiel: ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen. ... Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann. ... Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich sich mitzuteilen. ... Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. ... Sie ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ist's, ihre List nicht zu merken. ... Sie verbirgt sich in tausend Namen und Termen und ist immer dieselbe." — —

Wo immer nun Goethe bei solcher poetisch-anthropomorphisierender Vorstellungsweise dem traditionellen religiösen Mythus nahe kommt, oder sich mit ihm identifiziert — oft auch nur zu identifizieren *scheint* — da ist doch, bei aller Freiheit des poetischen Gestaltens und bei aller Ungebundenheit des mythisch-religiösen Vorstellens, eine bestimmte Richtung deutlich zu erkennen: die der Zuneigung zum *Polytheismus*, vor allem dem der Griechen, und die der Abneigung gegen die spezifisch christliche Vorstellungsweise von Gott und dem Göttlichen. Schon unter diesem Gesichtspunkte — vom ethischen noch ganz abgesehen — hatte Goethe daher allen Grund, sich als „Heiden", als „dezidierten Nicht-Christen", zu bezeichnen. Denn auf der einen Seite bot sich zur poetischen Versinnlichung und Personifizierung des Göttlichen nichts williger dar als die Götterwelt der Griechen, die, von einem durch und durch künst-

lerischen Volke geschaffen und fortentwickelt, schon ihrem ganzen Ursprunge nach so ganz in Poesie getaucht ist — und auf der anderen Seite vermochte er als Künstler wenig oder nichts anzufangen mit der spezifisch christlichen Vorstellung von Gott, mit diesem, wie Hamann sagt, unbekannten, verborgenen, d. h. in den Tiefen der reinen Subjektivität verborgenen, Gotte. Und je mehr dieser Gott als unbekannt-verborgen gefaßt wurde, wie im konsequenten Protestantismus, desto mehr widersprach er seiner Künstlernatur, während die katholische Vorstellungsweise, die ja dem heidnischen Polytheismus vielfach noch so nahe steht, ihm zur poetischen Verwertung größeren Spielraum bot, und daher wiederholt in poetischer Darstellung, z. B. auch im „Faust", eine bedeutende Rolle spielt.

Aber auch für die Grundrichtung des Goethe'schen Denkens selbst gilt wenigstens dieses Negative, daß es dem spezifisch christlichen Gottesbegriffe zu schroff entgegengesetzt war, um sich auch nur in der poetisch-personifizierenden Vorstellungsweise leicht mit ihm zu berühren. Denn dem Goethe'schen Begriffe von Gott, als der Einheit des Objektiven, konnte nichts widersprechender sein als der Mythus wie die Philosophie der reinen Subjektivität, worin das Christentum sein Wesen hat, so wie es in seinem ursprünglichen Gottesbegriffe sich spiegelt. Hier ist denn auch z. B. die Scheidelinie gegenüber Jacobi (ebenso wie gegen Hamann), die Goethe im Verlaufe des Spinozastreites selbst mit aller Konsequenz gezogen hat. „Wenn Du sagst," schreibt er an Jacobi, „man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen." Und mit aller Schärfe hat er noch im Jahre 1812 denselben Gegensatz, in einer abschließenden Auseinandersetzung mit Jacobi, bei Anlaß seines Streites mit Schelling, bezeichnet. Über Jacobi's gegen Schelling gerichtetes Buch „Von den göttlichen Dingen" schrieb Goethe damals in den Tages- und Jahresheften: die Schrift „machte mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Mußte bei meiner reinen, tiefen,

angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen?" Und an Jacobi selbst schreibt er: „Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgendein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdrängen will." Den poetischen Kommentar hierzu liefert das gleichzeitige Gedicht „Groß ist die Diana der Epheser": es führt in die Zeit der Entstehung des Christentums, der ersten christlichen Propaganda-Bewegung in Ephesus; ein kunstreicher Goldschmied schafft eben an einem herrlichen Götterbilde der Diana; denn er lebt in der Anschauung der Natur, deren Vielgestaltigkeit in der griechischen Götterwelt zutage tritt -- nun hört er auf einmal die Botschaft von einem neuen unbekannten, formlosen, verborgenen, nur im Vorstellen wirklichen Gotte, dem Gotte der Christen:

Da hört er denn auf einmal laut,
Eines Gassenvolkes Windesbraut,
Als gäb's einen Gott, so im Gehirn,
Da, hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen. . . .

— aber unmutig wendet sich der Künstler ab und fährt fort, in alter Weise, in hingebender Anschauung, seine Naturgötter künstlerisch-sinnenfroh zu bilden und zu schaffen. —

Wenn mit der Goethe'schen Vorstellungsweise aber schon der christliche Gottesbegriff unvereinbar war, so erst recht die Vorstellung von Christus als einem Gotte, oder als einem Gott gleichen

Wesen. Denn, ganz abgesehen von den rein mythischen Ausschmückungen dieser Vergottung der Person Christi,*) war, so wenig wie für Spinoza, auch für Goethe die Vorstellung möglich, daß ein einzelner Mensch, also eine beschränkte und bedingte Existenz, gleich sei der unendlichen und unbedingten Existenz, oder, wie Spinoza sagt, daß eine bloße Modifikation der Substanz der letzteren selbst wesensgleich, oder auch nur ähnlich, sei. Aber auch die Versuche freier denkender Christen, den Namen „Gott" für die Person Christi zwar zu vermeiden, tatsächlich aber seine Göttlichkeit doch aufrecht zu erhalten, indem man ihn für den vollkommensten Menschen erklärte und alles Beste der Menschenwelt auf seinen Scheitel häufte, auch diese Versuche begegneten bei Goethe nur Unmut und Widerwillen, ja zorniger Entrüstung. So hat er sich z. B. in einem Briefe an Lavater ausgesprochen, der zu den eifrigsten Vorkämpfern dieser erbaulichen Christologie gehörte: „Es erhebt die Seele und gibt zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man Dich das herrliche kristallhelle Gefäß (Christus) mit der höchsten Inbrunst fassen, mit Deinem eigenen hochroten Tranke schäumend füllen und den über den Rand hinübersteigenden Gischt mit Wollust wieder schlürfen sieht. . . . Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für Deine gute Sache nicht ziemt, daß Du alle köstlichen Federn des tausendfachen Geflügels unter dem Himmel, ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieses ist, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten. Ich weiß wohl, daß Du Dich darinnen nicht verändern kannst, und daß Du vor Dir Recht behältst; doch find' ich es auch nötig, da Du Deinen Glauben und Lehre wiederholend predigst, Dir auch den unsrigen,

*) von denen er einige als poetisch-fromme Legenden gelten läßt, andere, wie die von der jungfräulichen Geburt, unmutig als „Lästerungen des großen Gottes" bezeichnet.

als einen ehernen Fels der Menschheit, wiederholt zu zeigen, den Du und eine ganze Christenheit mit den Wogen Eures Meeres vielleicht einmal übersprudeln, aber weder überströmen, noch in seinen Tiefen erschüttern könnt."

* * *

In der Lehre Spinozas manifestiert die absolute Substanz oder die Natur, ihr Wesen in zwei Attributen, Denken und Ausdehnung, deren Modifikationen alle Erscheinungen des Wirklichen bilden. Herder dagegen hatte, indem er hier die spinozistische Lehre mit der leibniz'schen verknüpfte, die Beschränkung auf zwei Attribute fallen lassen: die Natur manifestiert ihr Wesen in zahlreichen Attributen — er nennt sie substantielle Kräfte, mit welchem Namen er dieses Doppelte zum Ausdruck bringen will, daß sie substantielle Einheiten sowohl im Sinne von Spinoza wie im Sinne von Leibniz sind, d. h. Einheiten sowohl des ruhenden als des bewegten Seins, des bloßen Daseins wie auch des Werdens und der Entwickelung.

Auf diesem Standpunkte Herders, nicht unwesentlich von ihm beeinflußt, steht auch Goethe. Nur gelangt er zur Vorstellung von der Vielheit göttlicher Attribute, oder substantieller Wesenheiten der Natur, auf einem etwas anderen Wege wie Herder. Des letzteren Verfahren ist überwiegend das philosophische, ist Begriffs- und Ideenbildung, der die empirische Erkenntnis und Anschauung in Natur und Geschichte nur sekundiert — Goethe dagegen geht hauptsächlich den Weg des empirischen Naturerkennens, um nur jeweilig die philosophische Begriffsbildung zu Hilfe zu rufen, zur Ergänzung der eigenen ursprünglichen Sinnesart, die in allem mehr der Fülle und Mannigfaltigkeit des objektiven Daseins zugewandt war; in jedem Falle war bei beiden, Herder und Goethe, das bewegende, treibende, produktive Element der Erkenntnis die geniale Intuition, die intellektuelle Anschauung, in der Denken und Anschauen einheitlich verknüpft sind — aber bei Herder überwog hierbei das Denken, bei Goethe mehr das Anschauen. Daher besitzt Herder wenigstens in einem gewissen, Goethe nur im geringsten

Grade die Fähigkeit zu systematischer Gedankenentwickelung; er nennt darum den einzelnen Erkenntnisakt auch gern und häufig ein Aperçu, entwickelt seine Ansichten oft am eindrucksvollsten (wie im Aufsatz „Die Natur") in Aphorismen, und selbst die relativ am meisten systematischen Darstellungen (wie die Morphologie und die Farbenlehre) sind nur Rhapsodien, oder bloße rhapsodische Verknüpfungen von Aperçus und Aphorismen. Es ist charakteristisch, daß Goethe sich viele Jahre mit dem Plane trug, unter dem Titel „Geschichte der Natur" eine Art Seitenstück zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" zu schreiben, ein umfassend-systematisches Werk, in dem die Bildungen der Natur durch alle Typen und Entwickelungsstufen verfolgt werden sollten — aber es war natürlich, daß ein solcher Plan nie zur Ausführung reifen konnte.

Bei allem Überwiegen der Empirie über die Philosophie, des Anschauens über das Denken bei Goethe, ist aber doch beides so eng und innig zu harmonischer Wechselwirkung verknüpft, wie es wohl kaum je bei einem anderen der Fall gewesen. Er stimmt einmal dem Naturforscher Heinroth lebhaft bei, als dieser das Denken Goethes als ein „gegenständliches" charakterisiert, „womit er aussprechen will, daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei." Und ein anderes Mal erklärt er, dies gegenständliche Denken beruhe darauf, „daß die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigem Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen". Aber nicht nur die Sinnlichkeit im engeren Sinne will Goethe im Erkenntnisakt mit der Denkkraft eng verknüpft wissen, sondern ebenso und mehr noch die anschauende Phantasie, die kombinierende und produzierende Anschauung. Ja, diese ist, eben um ihrer Aktivität willen, für den Erkenntnisakt noch wichtiger und wesentlicher, als die bloß passive Anschauung der Sinne; denn, wie Aristoteles sagt, auch

innerhalb der sinnlichen Anschauung gibt es ein Erleiden und Tätigsein; oder wie Goethe sagt: „Phantasie ist der Natur viel näher als die Sinnlichkeit; diese ist in der Natur, jene schwebt über ihr. Phantasie ist der Natur gewachsen, Sinnlichkeit wird von ihr beherrscht.“ So ist denn von dieser individuellen geistigen Disposition auch Goethes Naturphilosophie beherrscht, und daher konnte er den generellen Grundsatz aufstellen: „Alle Versuche, die Probleme der Natur zu lösen, sind nur Konflikte der Denkkraft mit der Anschauung“; und zwar, muß man hinzufügen, Konflikte, die nie einen völligen Ausgleich erlauben, so wenig wie der stetige Konflikt von Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen.

Was aber nach den subjektiven Bedingnissen des Erkennens getrennt ist, ist es darum noch nicht in der Wirklichkeit der Natur. Darum ist es verkehrt, vom Gegensatz des Inneren und Äußeren in der Natur zu sprechen, statt vom Konflikt des Denkens, welches das Innere sich zu eigen macht, und des Anschauens, welches das Äußere erfaßt, im erkennenden Subjekte. Solche Gegensätze im Subjekte sind also niemals ebensolche im reinen Objekte, in der Natur, die immer ein und dieselbe ist. Wenn also Albrecht von Haller behauptet hatte:

Ins Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist,
Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist;

so gibt Goethe darauf die Antwort:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male,
Du prüfe Dich nur allermeist,
Ob Kern Du oder Schale seist.

Dieser Gegensatz des Inneren und Äußeren wird als solcher nur fixiert von der verstandesmäßigen Erkenntnis, die am Räumlich-Sinnlichen haftet und sich beschränkt, aber er ist aufgehoben in der intuitiven Erkenntnis Goethes, die anschaulich-denkend die substantielle Einheit, das rein Objektive, ergreift. So ist es schon bei der simpelsten Betrachtung eines einzelnen Naturobjektes. Der Intuition erschließt sich hier die substantielle Einheit des Inneren und Äußeren

in der Form, der Gestalt, der natürlichen Bildung. Die Form ist etwas Inneres und kann doch nur wirklich werden im sinnlich Angeschauten, im Äußeren; andererseits ist sie ein Äußeres, und kann doch nur zum Bewußtsein kommen, indem man darüber hinaus zum Inneren vordringt. Geht man über das einzelne Objekt hinaus, umfaßt also die intellektuelle Anschauung eine Vielheit von Formen, so bringt sie vor zu einer neuen höheren substantiellen Einheit, zum Typus — auch er Inneres und Äußeres zugleich, nur mit der Denkkraft zu erfassen, und doch eben nur im Anschaulich-Individuellen sich darstellend, durch welches, wie wir zu sagen pflegen, das Typische „hindurchscheint", wie durch das Äußere und Sinnliche die Form und Gestalt. Weiter hinauf gelangt man dann zum Gesetzmäßigen der Natur. Auch das Gesetz — das, wenn es bedingt ist, Regel, wenn es noch nicht mit Sicherheit aufgestellt ist, Hypothese heißt — auch das Gesetz ist ebensowohl ein abstrakt Innerliches wie ein konkret Angeschautes, das zwar allgemein und begrifflich vorgestellt wird, aber sich nur darstellt im Besonderen und Einzelnen, im prägnanten Beispiel. Daher konnte Goethe die scheinbar paradoxe Behauptung aufstellen: „Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle." Endlich gelangt die intellektuelle Anschauung zu der letzten und höchsten substantiellen Einheit, die auch für die sinnliche Anschauung noch allenfalls erreichbar, darum auch noch innerhalb der Grenzen empirischer Naturerkenntnis liegt, und bei der Goethe darum im allgemeinen stehen bleibt: er nennt sie das Urphänomen. Es ist das im höheren oder höchsten Sinne zugleich Gesetzmäßige und Typische, das auch alle Formen und Gestalten aus sich entläßt und so auch das Prinzip der Entwickelung bildet. Es ist das „Wahre", das wir suchen, ohne es doch je ganz erreichen und umfassen zu können, es ist das Göttliche als Erscheinung, so daß man in diesem Sinne Gott, oder die Natur selbst, auch auffassen könnte als das Urphänomen der Urphänomene.

Was Goethe so als Urphänomen bezeichnet, entspricht im wesentlichen dem, was Herder „substantielle Kräfte" nennt. Nur

daß letzterer in charakteristischer Weise den Namen und Begriff für sie bildet, der philosophisch-abstrakt ist und mehr auf ein Inneres hindeutet, während Goethe sie Urphänomene, d. h. erste Phänomene, nennt, „weil", wie er selbst sagt, „nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorher hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann." Auch das Urphänomen, wie das Typische, die Form, kann nie direkt und für sich von der Intuition ergriffen werden, sondern immer nur in der Anschauung des Besonderen, wodurch es gewissermaßen symbolisiert wird. Und so ist das Göttliche überhaupt, und, was damit eins ist, das Wahre, als das Wesenhafte, Substantielle der Dinge, nie direkt zugänglich, sondern nur indirekt, in anschaulichen Beispielen, Bildern und Symbolen. „Das Wahre," sagt Goethe, „mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben, und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen."

Das Urphänomen, oder überhaupt irgendeine substantielle Einheit, nun weiter ableiten, begründen, analysieren wollen, ist unmöglich; das entspräche dem Verfahren von Kindern, die einen Spiegel umdrehen, um zu sehen, was dahinter ist. Das Urphänomen ist ein Letztes, nicht weiter Ableitbares, bei dem oft schon der Name genügt, um auf die Anschauung hinzudeuten, durch die wir es erfassen. So ist z. B. „der Magnet ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles übrige, wofür wir keine Worte, noch Namen zu suchen brauchen"; ein Symbol z. B. auch für Liebe und Haß:

Magnetes Geheimnis, erkläre mir das!
Kein größer Geheimnis als Lieb' und Haß.

* * *

Dem Urphänomen überall, in den verschiedensten Sphären des Wirklichen und nach allen Seiten, nachzugehen, ist also das eigentliche Thema des Goethe'schen Naturerkennens. Dabei ist ein doppeltes Verfahren möglich: ein Vordringen von der einzelnen Erfahrung aus zum Urphänomen, eine fortschreitende Annäherung an dieses; oder ein Zurückgehen vom Urphänomen zu den Erscheinungsformen, in denen es sich manifestiert. Auf der einen Seite also ist jede, auch die geringste, Erscheinung des Wirklichen ein Symbol des Göttlichen, deutet auf ein Urphänomen hin; oder wie es im „Faust" heißt:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis

so daß die geringste Erscheinung der Natur zu der Frage hinführen kann, wovon sie denn ein Gleichnis sei, auf welches Urphänomen sie hindeute; oder es erhebt sich die entgegengesetzte Frage: wie gelangt dieses Urphänomen zur Manifestation in den vergänglichen Erscheinungen, welche Stadien, welche Entwickelungsprozesse durchläuft es hierbei?

Nach beiden Richtungen hin hat Goethe in mannigfaltigster Art, unermüdlich forschend, sich betätigt. So ging er dem Urphänomen der Farbe nach, ebenso dem meteorologischen, dem geologischen und geognostischen Urphänomen. Bei dem letzteren z. B. glaubt er, indem er zahlreiche Erscheinungen von Erd- und Gebirgsformationen verfolgt, durch sie gewisse ideale Fortgangslinien hindurch gehen zu sehen, entstanden aus der Tendenz unorganischer Massen, sich in mannigfachen Richtungen zu trennen, „so daß Parallelepipeden entstehen, welche wieder in der Diagonale sich zu durchschneiden die Geneigtheit haben" u. s. f. Und er glaubt dieses Urphänomen so anschaulich vor sich zu haben, daß er es sogar durch den Zeichner darstellen, also das Unsichtbare durch das Sichtbare verdeutlichen läßt.

Neben der Farbenlehre Goethes ist vor allem seine Morphologie, das Aufsuchen des Urphänomens in der Tier- und Pflanzenwelt, bekannt und wissenschaftlich bedeutungsvoll geworden. Beim Studium der Morphologie der Tiere hat er dabei eine wichtige

osteologische Entdeckung machen können. Denn indem er den anatomischen Bau, die äußeren Gestalten der Tierwelt durchforschte, um zum ursprünglichen Typus, gewissermaßen zum Urtier, zu gelangen, so entdeckte er zwischen Affen und Menschen eine Lücke, welche die Einheitlichkeit des typischen Aufbaues zu unterbrechen schien: daß nämlich dem letzteren der Zwischenknochen der oberen Kinnlade (os intermaxillare) fehle, welchen die ersteren besitzen. Da entdeckt er diesen Zwischenknochen, und ist nun sicher, daß ein osteologischer Typus durch alle Tiergattungen, einschließlich des Menschen, hindurchgeht, der Mensch also mit dem Tiere ganz verwandt ist.*) Und so wie das Urtier, sucht er auch die Urpflanze, indem er durch vergleichende Prüfung vieler Pflanzenarten deren einheitliche typische Bildung zu ergründen strebt; so wie er es in den an Christiane gerichteten Distichen schildert:

Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern;
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,
Auf ein heiliges Rätsel. O, könnt' ich Dir, liebliche Freundin,
Überliefern sogleich glücklich das lösende Wort!

Als er auf der italienischen Reise diese Urpflanze schon gefunden, d. h. in typischen Formen, die er vor sich sah, erkannt zu haben glaubte, schrieb er an Frau von Stein: „Es ist kein Traum, keine Phantasie, es ist ein Gewahrwerden der wesentlichen Form, mit der die Natur gleichsam nur immer spielt und spielend das Mannigfaltige hervorbringt." Und ferner an Herder: „Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten, und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche

*) Es ist bekannt, daß Goethe durch diese und andere Ergebnisse seiner Naturerkenntnis einer der hervorragendsten, vielleicht der hervorragendste, Vorläufer Darwins geworden ist.

Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen." —

So wie nun dieserart Goethe durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hindurch deren substantieller Einheit, dem Urphänomen, nahe zu kommen bemüht ist, so sucht er, umgekehrt, auch zu verfolgen, wie das Urphänomen durch die verschiedenen Erscheinungsformen hindurch sich manifestiert, einheitlich sich entwickelt. In letzterem besteht das, was Goethe die Metamorphose nennt. So zeigt er von der Pflanze: ihre Teile, „Blätter und Blumen, Staubfäden und Stengel, die verschiedensten Hüllen, und was sonst an ihr bemerkt werden mag, sind alles identische Organe, die durch eine Succession von vegetativen Operationen nach und nach sehr verändert und bis zum Unkenntlichen hinangetrieben werden — wie z. B. die Blüte nichts ist als ein umgestaltetes Blatt, in diese neue Form verwandelt (metamorphisiert), damit es zu seiner neuen Funktion, der Fortpflanzung, geschickt werde". Und ähnlich ist es mit der Metamorphose der Tiere. Die Gestalt überhaupt ist also immer ein Bewegliches, Werdendes, aus einheitlich-typischem Ursprung sich Entwickelndes. Gestaltenlehre (Morphologie) ist also zugleich Verwandlungs- und Entwickelungslehre, und es ist Goethe gewesen, der in diesem Sinne der eigentliche Begründer der Morphologie als Wissenschaft geworden ist. Ihr Grundprinzip, ihre Verknüpfung des ruhenden und bewegten Seins, des Simultanen und Successiven der Substanz, hat er schon in dem Aufsatz „die Natur" dargestellt: „Sie (die Natur) schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie; was war, kommt nicht wieder: alles ist neu und doch immer das Alte. . . . Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. . . . Sie hat wenige Triebfedern, aber nie abgenutzte, immer wirksam, immer mannigfaltig. . . . Sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an, und ist alle Augenblicke am Ziele."

* * *

Wenn die Wissenschaft, die Naturerkenntnis, nach Goethe die Aufgabe hat, die Urformen der Natur ideell *vorzustellen*, oder zu erkennen, so hat die *Kunst* die Aufgabe, eben dieselben Urformen der Natur sinnlich *darzustellen*, bildend nachzuerschaffen. Wissenschaft und Kunst sind daher urverwandt und eng verschwistert: beide ruhen auf der Intuition, in der die Phantasie unentbehrlich ist, beide haben dasselbe Ziel, nämlich Dasein zu enthüllen, die Urformen und Urgesetze des Wirklichen zu offenbaren, das Göttliche erkennen zu lehren — nur daß die Wissenschaft, die Offenbarung des Wahren, in ihren Begriffen und Schlüssen mehr dem Zuge nach Innen, der Richtung des Denkens, die Kunst dagegen, die Offenbarung des Schönen, in ihren individuellen Gebilden mehr dem Zuge nach Außen folgt, und nach der Richtung der Anschauung tendiert. Daher konnte Goethe auch sagen: „Kunst ist Wissenschaft, zur Tat gewendet . . . Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem." Infolgedessen ergänzen und bedingen Wissenschaft und Kunst sich wechselseitig. „Wem die Natur ihr offenes Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst." Und ebenso umgekehrt: Alle Kunstbetätigung ruht „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen".

Die Kunst hat also die einzige Aufgabe, eben dieselben Urphänome, welche die Naturerkenntnis in Begriffen und Theoremen bezeichnet, anschaulich darzustellen. Wo das in möglichst vollkommener Weise geschieht, da nennen wir eine solche Erscheinung *schön*. Schönheit ist also da vorhanden, erklärt Goethe, wo wir „das *gesetzmäßig* Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen". So entsteht gewissermaßen ein Wetteifer zwischen dem Schaffen der Natur und dem höchsten künstlerischen Schaffen:

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
So im weiten Kunstgefilde,
Webt *ein* Sinn der ew'gen Art.

Freilich ist die Natur unerreichbar, in gewissem Sinne also „die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den größten Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der größten Vollendung, zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen." Aber die höchste Kunst vermag ihr doch wenigstens nahe zu kommen, indem sie mit ihren Mitteln die ewigen Wahrheiten und Formen der Dinge, welche auch die Natur nur immer weiter abwandelt, zur Erscheinung bringt. Ja, in gewissem Sinne kann sie sogar über die Natur hinausdringen, indem sie in ihrem begrenzten Schaffen das schon erreicht, oder dem schon nahe kommt, was die Natur in ihrem unendlichen Streben zu erreichen trachtet. Es ist in solchem Falle, wo es dem Künstler wirklich gelingt, eine göttliche Urform der Dinge, ein Urphänomen, in die Erscheinung zu bannen, während uns sonst in der Natur immer nur unvollkommene Repräsentanten und Abbilder dieser Urform erscheinen, es ist dann, als ob die Natur zum Künstler sprechen müßte: Ja, so habe ich es gemeint. So äußert Goethe einmal zu der Darstellung eines Pferdekopfes am Friese des Parthenon, dieses erhabene Geschöpf sehe so übermächtig und geisterhaft aus, als ob es gegen die Natur gebildet wäre; und doch habe der Künstler hier lediglich ein Urpferd geschaffen, „mag er solches mit Augen gesehen oder im Geiste erfaßt haben; uns wenigstens scheint es im Sinne der höchsten Poesie und Wirklichkeit dargestellt zu sein".

Eine solche hohe künstlerische Gestaltungskraft, die dem Urbilde der Natur nahe kommt, ist freilich etwas überaus Seltenes. Wo sie vorhanden ist, da finden wir das, was man im eigentlichsten Sinne Stil nennen kann und muß. Dieser künstlerische Stil hat zwei Vorstufen, die einfache Nachahmung der Natur und die Manier. Beide sind nichts Geringes, aber sie arbeiten doch eben immer nur „im Vorhof des Stils", und können wohl Künstlerschaft, aber keine wahrhaft große Kunst erzeugen. Nur fortschreiten können beide in dieser Richtung. Von der einfachen Nachahmung der Natur z. B., die mit Treue und Fleiß die Gestalten und Farben der Natur wiederholt und sich gewissenhaft niemals von

ihr entfernt, gilt es, daß, „je treuer, sorgfältiger, reiner sie zu Werke geht, je ruhiger sie das, was sie erblickt, empfindet, je gelassener sie es nachahmt, je mehr sie sich dabei zu denken gewöhnt, d. h. je mehr sie das Ähnliche zu vergleichen, das Unähnliche voneinander abzusondern und einzelne Gegenstände unter allgemeine Begriffe zu ordnen lernt, desto würdiger wird sie sich machen, die Schwelle des Heiligtums selbst zu betreten." Und ebenso gilt von der Manier: „je mehr sie bei ihrer leichteren Methode sich der treuen Nachahmung nähert, je eifriger sie von der anderen Seite das Charakteristische der Gegenstände zu ergreifen und faßlich auszudrücken sucht, je mehr sie beides durch eine reine, lebhafte, tätige Individualität verbindet, desto höher, größer und respektabler wird sie werden."

Die einfache Nachahmung der Natur kann es also, mit anderen Worten, im besten Falle zu einer gewissen Virtuosität in der Darstellung des Äußeren, die Manier ebenso zu einer gewissen Virtuosität in der Darstellung des mehr Innerlichen — eben dessen, was man das Charakteristische nennt — bringen. Aber beide sind damit noch immer weit vom Stil entfernt. Denn dieser „ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge", er besitzt ebenso die Simplizität wie die strenge Notwendigkeit der Natur, die jede Willkür, jede subjektivische Beimischung völlig ausschließt. Stil in diesem Sinne haben nur die größten Meisterwerke der Kunst. Vor allem die großen Meister der Antike, Homer und die unsterblichen Bildner des Altertums, wie er sie in Italien mit Hingabe und wahrer Andacht studierte, preist Goethe als die größten, ja fast als die einzigen, Musterbeispiele des echten Stils. Es ist, als ob in jeder dieser unsterblichen Schöpfungen ein Ton des großen Saitenspieles der Natur in voller Reinheit erklänge und für immer forttönte. Daher ergreifen uns diese Werke mit jener erhabenen Rührung, mit der sich nichts anderes vergleichen läßt. Wenn man sie sieht, schreibt Goethe von Italien aus, „so hat man nichts zu wünschen, als sie recht zu erkennen und dann in Frieden hinzufahren. Diese hohen

Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden; alles Willkürliche, Eingebildete fällt hier zusammen; da ist die Notwendigkeit, da ist Gott."

* * *

Wissenschaft und Kunst in ihren Grundprinzipien vereinigen sich in der Ethik, der Wissenschaft und Kunst der Lebensführung, der Theorie und Praxis des Menschenlebens. Die Menschenwelt ist ja keine für sich bestehende, abgesonderte Welt, sondern nur eine besondere Sphäre der Natur, wenn auch, unter den für uns sichtbaren, die höchste — also bedarf es für sie nur der speziellen Anwendung alles dessen, was von der Natur überhaupt gilt. Und sonach handelt es sich auch in der Ethik nur darum, die substantiellen Wesenheiten, das rein Objektive, die Urformen und Urphänomene, hier also die des Menschenlebens, ebensowohl zu erkennen, als mit möglichster Kunst darzustellen.

Schon für jedes Individuum gibt es, nach Goethes Überzeugung, ein solches Urphänomen, d. i. eine Urform des Daseins, welche, von der Natur geprägt, alle seine Betätigungen, alle Äußerungen seines Charakters, überhaupt die ganze Mannigfaltigkeit seiner Lebensäußerungen, mit strenger Notwendigkeit zur Einheit bindet, eine Urform, die, wie alle anderen der Natur, zwar der Metamorphose, der Entwickelung unterliegt, aber an sich stets unwandelbar bleibt. So schildert er es in dem orphischen Urwort „Dämon":

Wie an dem Tag, der Dich der Welt verliehn,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehn,
Nach dem Gesetz, wonach Du angetreten.
So mußt Du sein, Dir kannst Du nicht entfliehn,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Man kann diese, von der Natur geprägte, Urform des einzelnen Menschen auch als Charakter bezeichnen, der in diesem

Sinne also nichts ist, als ein ursprüngliches Datum der Natur. In solchem Verstande hat also jeder Mensch Charakter, und er kann gar nicht anders, als diesen seinen Charakter zu bewahren streben, wiewohl dies meist nur von bestimmten, höher entwickelten Individuen behauptet wird. „Jedes Wesen," führt Goethe in der Geschichte der Farbenlehre aus, „das sich als eine Einheit fühlt, will sich in seinem eigenen Zustande ungetrennt und unverrückt erhalten. Dies ist eine ewige notwendige Gabe der Natur, und so kann man sagen, jedes einzelne habe Charakter, bis zum Wurm hinunter, der sich krümmt, wenn er getreten wird. . . . Doch bedient man sich des Wortes Charakter gewöhnlich im höheren Sinne: wenn nämlich eine Persönlichkeit von bedeutenden Eigenschaften auf ihre Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen läßt."

Für den einzelnen Menschen handelt es sich also darum, das mit Bewußtsein, und mit möglichst klarem und gereiftem Bewußtsein, zu tun, was alle Naturwesen mehr oder weniger unbewußt tun, also den eigenen Charakter, das „Gesetz, nach dem man angetreten", erkennen und darnach sich behaupten, sich selbst fortentwickeln und lebendig gestalten.

Die erste Voraussetzung aller Charakterbildung ist also die Selbsterkenntnis. Diese ist freilich, wie jede andere Art der Erkenntnis, für Goethe niemals bloß abstrakt, begrifflich, sondern ebenso, und noch mehr, anschaulich. Sich selbst anschauen aber kann man nur, wenn und soweit man handelt, tätig ist. Also kann es zur Selbsterkenntnis wenig oder nichts helfen, bloß über sich selbst zu reflektieren, wenn man nicht dabei ein reiches Anschauungsmaterial in seinen Handlungen vor Augen hat. Darum warnt Goethe immer wieder vor dem grüblerischen Sichversenken in das eigene Ich, für das es ja ein Maß und eine Grenze überhaupt nicht gibt. „Wie lernt man sich selbst erkennen? Durch Betrachten nicht, wohl aber durch Handeln. Versuche Deine Pflicht zu tun, und Du weißt gleich, was an Dir ist. Was aber ist Deine Pflicht? Die Forderung des Tages." Auch für die individuelle Charakter-

bildung gibt es so, analog der Systole und Diastole, ein Wechselspiel entgegengesetzter Tendenzen, auf deren Gleichgewicht die Gesundheit der Lebensführung beruht: es ist das rhythmische Wechselspiel von Betrachten und Handeln, von Denken und Tun. Nur „wer sich zum Gesetz macht ... das Tun am Denken, das Denken am Tun zu prüfen, der kann nicht irren; und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden."

Das notwendige Korrelat nun dieser Selbsterkenntnis ist die Selbsttreue und Selbstbehauptung. Insoweit man den eigenen Charakter deutlich erkannt hat, gibt es keine höhere Pflicht als die, ihn rein zu erhalten, treu zu bewahren, und ihn ebenso zu behaupten, wie das physische und animalische Sein. „Ursprünglich eigenen Sinn laß dir nicht rauben," ruft Goethe dem Menschen zu. Und wie im allgemeinen Natursinne, so auch in dieser besonderen charakterologischen Bedeutung, stimmt er ganz und freudig dem Worte Spinozas bei: „Das Streben nach Selbstbehauptung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend." In diesem Sinne vollzieht sich die echte Charakterbildung „jenseits von Gut und Böse", geht der starke Charakter seinen Weg „ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrtum"; ja, es kann geschehen, daß er, um sich selbst treu zu bleiben, treulos gegen „die Welt" wird, oder daß er, im Sinne dieser „Welt", „gewissenlos" wird; denn „der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende".

In der Natur gibt es kein bloß ruhendes Sein, kein Stillstehen, jede Urform ist in kontinuierlicher Metamorphose begriffen, und in dieser besteht erst eigentlich ihr Sein:

Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in allen;
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Diesem Gesetz der Natur kann sich auch der Mensch nicht entziehen, auch sein Wesen, auch die Urform seines Seins, ist nichts Beharrendes, sondern ein Werdendes und sich Verwandelndes.

Darum schließt die Forderung der Selbstbehauptung nicht nur die Forderung in sich: Sei, was du bist (der Anlage, der Urform, dem Charakter nach); sondern auch: werde was du bist. Daher ist die erste Bestimmung für den Menschen die, tätig zu sein, in unausgesetzter Bewegung sich zu entwickeln, gewissermaßen um sich selbst, um den Mittelpunkt des eigenen Seins, unablässig zu kreisen: „Wie das Gestirn, ohne Hast, aber ohne Rast, drehe sich jeder um die eigene Last." „Kannst Du", ruft Goethe aus, „Dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in Dir ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut?" Und ebenso im „Faust": „Das ist der Weisheit letzter Schluß: nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muß."

In der Natur vollzieht sich alle Entwickelung ohne Sprung, kontinuierlich, in steter Folge. Auch der Mensch soll nach solcher Kontinuität der Entwickelung streben, und dies ist eine der wesentlichen Vorbedingungen für das, was wir Charakter im höheren Sinne nennen: „Charakter im Großen und Kleinen ist, daß der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt." Diese Kontinuität schließt nicht aus, daß es Epochen, Revolutionen der Entwickelung gibt, wie in der Natur. Nach ihnen und durch sie quillt ja erst recht, und um so reiner und stärker, das Leben auf. Selbst die stärkste dieser Revolutionen, das, was wir Tod nennen, ist daher, nach Goethes Ausdruck, nur „ein Kunstgriff der Natur, um recht viel Leben zu haben". Und so gibt es auch ein Absterben des alten Ich, im Sinne einer Revolution des ganzen Menschen, welche erst die Vorbedingung alles höheren individuellen Lebens ist:

Wenn Du dieses noch nicht hast,
Dieses: Stirb' und Werde!
Bist Du nur ein trüber Gast,
Auf dieser dunklen Erde.

Selbst-Erkenntnis, Selbst-Behauptung, Selbst-Entwickelung in kontinuierlicher Tätigkeit — diese drei Worte etwa umschreiben den

ganzen Kreis individueller Ethik. Sie ist eine Ethik von durchaus egoistischer, d. h. auf das Selbst als Mittelpunkt gerichteter, Tendenz, in demselben Sinne, in dem dies auch von der Ethik Spinozas gilt; sie ist ferner — und das ist einer ihrer bezeichnendsten Züge — durchaus positiv gerichtet. Darum ist in ihr, so wenig wie in der Lehre Spinozas, irgendwelcher Raum für die rein negativen Antriebe des Handelns, die man wohl auch für Tugenden ausgibt, wie Demut, Reue, Zerknirschung, ebensowenig wie für die negativen religiösen Antriebe, für den Gedanken der Sünde, der Erlösung usw. Und am allerwenigsten hat diese Ethik Goethes etwas zu tun mit der landläufigen dürftigen Moral, welche die Menschen, von denen jeder den Mittelpunkt seines Strebens in sich selbst zu suchen hat, in das Prokrustes-Bett einiger weniger Regeln zwängen will, die vom Tun einzelner Menschen oder einiger weniger Menschen-Typen abgezogen werden, die noch dazu selten als positive Gebote, am häufigsten als Verbote, als negative Antriebe, auftreten — wie dies auch z. B. in der Bibel so oft geschieht; als ob, sagt Goethe, der Mensch eben von Natur nur den einen Trieb hätte, das zu tun, was er nicht soll — eine wahrhaft blasphemische Auffassung. — —

Dennoch entbehrt auch die Lebensanschauung Goethes nicht ihrer negativen Kehrseite — nur liegt diese in ganz anderer Richtung, als das dürftige Moralisieren der Vielen anzeigt, sie hat nichts zu tun mit dieser konventionellen Moral, welche die Menschen nur drückt und beengt, das Wert- und Kraftvolle und Lebensuchende des Individuums nur negiert und niederhält, statt es positiv zu fördern und zu entwickeln. Die negative Seite der Goethe'schen Ethik dagegen ist nur die notwendige Konsequenz des Strebens nach Selbstbehauptung und entspringt, wie dieses, lediglich der Richtung der Erkenntnis auf das rein Objektive, auf die Natur.

Zunächst nämlich ist das „Selbst", welches zu behaupten und zu entwickeln ist, nicht absolut und unendlich, sondern beschränkt und begrenzt; und an eben diese Beschränkung und Begrenzung ist das individuelle Leben gebunden. Also handelt es sich darum, diese

Begrenzung mit Bewußtsein zu vollziehen, die frei schweifenden Kräfte zu sammeln, zu disziplinieren, weil sie nur so zur größtmöglichen Einheit zu binden sind, mit einem Worte: sich selbst zu beschränken, um nicht beschränkt zu werden. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister" — der Meister jeder Kunst, auch der Lebensführung.

Dennoch vermag der Mensch es nicht, lediglich sich selbst, von innen her, zu begrenzen, er wird auch begrenzt — von außen, durch die übrigen Menschen und ihre Bestrebungen, weiter auch durch die Dinge, schließlich durch die ganze Natur. Die meisten Menschen bleiben diesen Beschränkungen von außen her zeitlebens, mehr oder weniger willenlos, unterworfen, sie durchlaufen so eine endlose Kette von Enttäuschungen, von Hemmungen und Trübungen ihres individuellen Daseins, sie lassen sich gewissermaßen von einer Position des Lebens zur anderen treiben, um immer wieder daraus vertrieben zu werden. Derartigen Hemmungen als solchen vermag freilich kein Mensch zu entgehen: „So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zur Ergänzung unseres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht ins Klare sind, finden wir uns genötigt, unsere Persönlichkeit erst stückweis, dann völlig aufzugeben."

Dieses stückweise Aufgeben der eigenen Persönlichkeit ist aber nur da möglich, wo, wie Spinoza sagt, die Imagination, die verworrene Erkenntnis der Dinge herrscht, welche dem Individuum die Ansicht vortäuscht, es sei isoliert, und es selbst sei der Mittelpunkt der Dinge, auf den sich alles bezöge. Zur Behauptung des Selbst bedarf es also einer Erweiterung und Vertiefung der Selbsterkenntnis, welche wiederum nur intuitiv gewonnen wird, der Erkenntnis nämlich, daß jeder einzelne Mensch nichts ist als ein Fragment der Menschenwelt, erst recht also ein Fragment der Natur, ein Tropfen im Ozean des Wirklichen. Und auf diese vertiefte Selbst-

erkenntnis gründet sich dann die Resignation, die Aufgabe des Ich-Gedankens zugunsten der Hingabe an die Einheit des ewigen Ganzen. „Nur wenige Menschen gibt es," sagt Goethe, „die, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden." Und darin liegt nicht nur keine Aufhebung, sondern vielmehr eine Bekräftigung der Selbstbehauptung: „Man muß seine persönlich beschränkte Existenz aufgeben — um nun erst wahrhaft zu existieren."

Zu einer solchen Bekräftigung der Selbstbehauptung würde es aber auf die Dauer nicht kommen, würde man tatenlos im bloßen Bewußtsein der Resignation verharren. Auch hier muß das bloß Negative ergänzt werden durch das Positive, das bloße Erleiden durch ein leben- und naturbejahendes Tun. Und so handelt es sich darum, das eigene Selbst in steter Arbeit gewissermaßen zu überwältigen, um es einfügen zu können in die Einheit des Ganzen, der Menschenwelt wie der Natur, was wiederum voraussetzt, daß man schon das selbstische Bewußtsein erweitere zum allgemeinen Menschheits- und zum Weltbewußtsein. Wo das geschieht, ist man dem harten Zwange der äußeren Notwendigkeit, wodurch alle Naturerscheinungen gefesselt sind, entrückt, weil dieser Zwang und diese Notwendigkeit innerlich, im Bewußtsein, schon vorweg genommen sind. Darauf deutet Goethe in den „Geheimnissen" hin:

Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort;
In diesem innern Sturm und äußern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.

Wo diese Überwindung des eigenen Selbst im höchsten Sinne wahrhaft gelingt, da steigert sich das allgemeine Menschheitsbewußtsein

zur Menschenliebe, das Weltbewußtsein zur Liebe zur Natur oder zur Gottesliebe, im Sinne des spinozistischen amor dei intellectualis. Dann entschwinden am Horizonte des Bewußtseins alle kleinlichen Regungen des beschränkten Egoismus, wie blasse Wölkchen am blauen Firmament Das ist die Ruhe und Stille der Seele, die acquiescentia animi, die Goethe, wie Spinoza, als höchstes Gut preist. Er schildert sie in jener Szene, da Faust nach dem Osterspaziergang in die Stille seines Studierzimmers zurückkehrt: eben noch hatte er alles nur auf das selbstische Ich bezogen, hatten wilde Leidenschaften und egoistische Begehrungen ihn ganz erfüllt — nun sind diese ganz versunken und entschwunden, da er ergriffen wird von dem Gedanken der Alleinheit:

Entschlafen sind nun wilde Triebe,
Mit ihrem ungestümen Tun,
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.

Dritter Teil.

Übergang zur Identitätsphilosophie. Klassizismus und Romantik.

14. Kants Philosophie des Zweckes.

Am Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts war der Gegensatz bereits voll durchgebildet und zu aller Schärfe entwickelt, in dessen immer bewußterem Erfassen das Gedankendrama des deutschen Idealismus seinen Höhepunkt, in dessen Überwindung es seinen Abschluß erreicht: der Gegensatz der neuen platonischen und spinozistischen Gedankenbewegung. Der umfassendste Widerstreit, den es für das Denken gibt, nämlich der von Subjekt und Objekt, kommt hier zum Ausdruck und wird in mannigfaltiger Weise expliziert in dem Gegensatze von Sein und Bewußtsein, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Substanz und Idee u. s. f. Und damit nichts fehle, um den Widerstreit vollständig zu machen, so treten beide Gedankenbewegungen zunächst und überwiegend in ganz verschiedenen Sphären der Bildung und des geistigen Lebens hervor: die neue platonische Gedankenbewegung (Kant, Reinhold, Fichte) wurde getragen von dialektisch geschulten Philosophen, die zum System strebten, die neu-spinozistische (Lessing, Herder, Goethe) von Dichtern, die auf philosophischem Gebiete nur Rhapsoden und Fragmentisten waren; die erstere übte ihren Einfluß auch anfänglich fast ausschließlich auf den Universitäten und im Bereiche der Wissenschaften, die letztere innerhalb der jungen Dichtergeneration und im Bereiche der schöngeistigen Literatur.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß eine so schroffe Gegensätzlichkeit auch zu feindlichen Zusammenstößen führte. Der heftigste dieser Art erfolgte zwischen Kant und Herder. Fast zu gleicher Zeit wie Herder, hatte auch Kant sich lebhaft mit dem

Problem der Philosophie der Geschichte beschäftigt und seine Grundgedanken darüber in zwei bedeutsamen Abhandlungen „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (Berl. Monatsschrift, Januar 1786) und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (Berl. Monatsschrift, November 1784) dargelegt. Als nun die beiden ersten Teile von Herders „Ideen“ erschienen, mußte es Kant besonders reizen, sich mit dessen Grundgedanken kritisch auseinanderzusetzen. Er tat dies in zwei Rezensionen, die 1785 in der Allg. Lit.Ztg. erschienen.

Der Gegensatz der Kantischen und Herder'schen Grundauffassung kann nicht schroffer sein, als er in diesen Rezensionen, wie in den beiderseitigen geschichts-philosophischen Schriften selbst, zutage tritt. Herder faßt die Geschichte als Naturgeschichte, Kant dagegen als Freiheitsgeschichte der Menschheit; dort ist die Entwickelung physisch (Herder redet ja oft sogar von der „Physik der Seele“), hier dagegen ist sie moralisch; sie stellt sich beim ersteren dar als ein Stufenreich organischer Kräfte, bei letzterem als eine Kette sittlicher Bildungen; für Herder beginnt die Menschheitsgeschichte mit dem Dasein überhaupt, da, wo auch die Natur anfängt: begrifflich mit der absoluten Substanz oder Gott, zeitlich mit dem Ursprunge des Kosmos — für Kant dagegen beginnt sie erst da, wo die Natur aufhört, wo sie überwunden ist durch die Freiheit, durch den Geist, die Vernunft: Geschichte fällt für ihn also ganz zusammen mit Kulturgeschichte; Herders Geschichtsauffassung ist infolgedessen auch ganz optimistisch, selbst moralisch-optimistisch, er sieht überall das Gute in der Menschheit (denn wie könnte es in der Natur Böses geben?) — Kants Geschichtsauffassung dagegen ist erfüllt vom Geiste des moralischen Pessimismus: das Böse erscheint gleich am Anfange der Geschichte, da, wo der Mensch, wie es der Mythus vom Sündenfall darstellt, nicht mehr vom Instinkt, von der Natur, und noch nicht von Ideen geleitet wird; und dann erscheint es ebenso im Fortgange der Geschichte, die erfüllt ist von dem schweren Kampfe des „radikal Bösen der Menschennatur“ mit dem immer wieder unterliegenden Streben

nach Sittlichkeit, Vernunft und Freiheit. So ist denn schließlich auch das, in der Idee vorgestellte, Ziel der Menschheitsgeschichte bei Herder und Kant grundverschieden. Beide können dieses Ziel als Vollendung der Humanität bezeichnen; aber für Herder bedeutet das: Humanität als Natur, d. h. Entfaltung aller menschlichen Kräfte und Daseinsmöglichkeiten; für Kant dagegen: Humanität als Kultur, d. h. vollkommene Überwindung der Natur durch Vergeistigung und sittliche Bildung. Das Herder'sche Humanitätsideal kann demzufolge in jedem Individuum erreicht werden, wenn auch vielleicht nicht in irdischer, so doch in zeitlich-räumlich jenseitiger Entwickelung, im unsterblichen Fortgange des Lebens, etwa auf einem anderen Planeten — für Kant dagegen kann das Humanitätsideal nur in der Gattung erreicht werden, insoweit nämlich, als das Reich der Freiheit und Vernunft fortschreitend verwirklicht wird, an dem eben jeder Einzelne nur beschränkten Anteil hat und haben kann; auf dem Gipfel der Menschheitsentwickelung erblickt Herder das glückselige Individuum, das, in harmonischer Entfaltung seiner Kräfte, sich selbst, im Zusammenhange mit dem Dasein der ganzen Menschheit, der Natur und des Alls, genießt — Kant erblickt als leuchtendes Ziel der Menschheitsentwickelung, konkreter gedacht: die Begründung des ewigen Friedens auf Erden, durch einen heiligen Amphiktyonenbund der Staaten, deren jeder die vollkommenste Verfassung besitzt; allgemeiner und abstrakter gedacht: die Verwirklichung eines Reiches der Vernunft und der Gerechtigkeit, die unbedingte Herrschaft der moralischen Idee.

Bei einer solchen schroffen Gegensätzlichkeit der Anschauungen konnte es nicht ausbleiben, daß da, wo der eine den anderen zu beurteilen, mit ihm zu streiten, ihn zu widerlegen unternahm, Mißverständnisse aller Art auf beiden Seiten sich häuften. So hatte Herder aus der aufrechten Gestalt des Menschen auch seine Vernunftfähigkeit, wenngleich nicht ausschließlich, zu begründen versucht — Kant findet dies natürlich seltsam, und hält ihm entgegen, daß wohl eher, umgekehrt, die Vernunft die menschliche Gestalt habe aufrichten helfen. Herder und ein Verteidiger seiner Ansichten

gegen Kant*) hatten diesem Scholastik und „scholastische Spitzfindigkeit" vorgeworfen, und Kant repliziert in derselben Tonart, daß die Geschichte eben auch nicht „im Naturalienkabinett" aufgesucht werden dürfe. Der Annahme Herders gegenüber, daß das geschichtliche Ziel im Individuum erreicht werde, in dessen Vollkommenheit, Humanität und Glückseligkeit, hatte Kant eingewandt, daß dann die Vorsehung ihre Einrichtungen sehr schlecht getroffen hätte — Herder seinerseits nannte es „averroistische" Philosophie,**) wenn man das Individuum leugne, und den Zweck der Geschichte in der Menschheit als Gattung, d. i. also in einem Abstraktum, sehe, da doch die Menschheit nur aus Individuen bestände. Kant hatte, seinem moral-pessimistischen Standpunkte entsprechend, gesagt, der Mensch sei ein böses Tier, das einen Herrn nötig habe — Herder nannte das einen „zwar leichten, aber bösen Grundsatz", worauf Kant ironisch erwidert: „Jener Grundsatz ist nicht so böse, als der Verfasser (Herder) meint. Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben." Kurzum, dieser ganze Streit ist im Grunde nichts, als eine Kette von beiderseitigen Mißverständnissen, und zwar von notwendigen, unvermeidbaren Mißverständnissen. Denn es war eben unmöglich, daß der eine den anderen verstand — eine Welt lag zwischen ihren beiden Gedankenrichtungen. Die ganze Kontroverse war daher nur ein Gegeneinanderreden, ein Versteifen auf die eigenen Ansichten. So war denn auch nichts zweckloser und unfruchtbarer, als daß Herder später die Polemik wieder aufnahm und zuletzt, als Kant selbst seine Wirksamkeit bereits beschlossen hatte, gegen ihn, seine Lehre und die Kantische Schule, allen angesammelten Groll in den beiden großen Streitschriften „Metakritik"

*) Es war Reinhold, der fast unmittelbar darauf zum begeisterten Apostel der Kantischen Lehre wurde.

**) Dieser Vorwurf läuft auch wieder auf den der scholastischen Spitzfindigkeit hinaus. Denn Averroës gilt als einer der radikalsten unter jenen platonisierenden Scholastikern, welche mit vielen Spitzfindigkeiten zu beweisen suchten, daß nur das Allgemeine (die Idee) wirklich sei, nicht aber das Einzelne und Individuelle.

(1799) und „Kalligone“ (1800) entlud. Es liegt etwas Tragisches in diesem fruchtlosen Kampfe, zu dem ein unausweichlicher, schroffer Widerstreit nötigte, ein Widerstreit, nicht von begrenzter, sondern von universeller Bedeutung, der größte, den die Geistesentwickelung kennt. So mußte selbst die geniale Kraft Herders an diesem Widerstreite erlahmen und zuletzt vollständig scheitern — auch im geistigen Leben gibt es ein übermächtiges Schicksal, dem keine individuelle Kraft gewachsen ist. — —

Gegenüber diesem langdauernden und heftigen Kampfe Herders gegen Kant treten alle anderen Bekundungen des feindlichen Gegensatzes von neuem Platonismus und neuem Spinozismus weit zurück. Sie sind mehr gelegentliche Erörterungen und zugespitzte persönliche Äußerungen, als Auslassungen von objektivem literarisch-philosophischem Werte. So tritt Goethes anfänglicher scharfer Gegensatz zu Kant kaum weniger drastisch zutage, als derjenige Herders. In der ersten Zeit, so berichtet Karoline Herder nicht unglaubwürdig, habe Goethe über die Kantische Philosophie nur gespottet. Er fühlte sich damals ganz eins mit Herder, und als der zweite Teil der „Ideen“ erscheint, in dem auch gegen Kant und dessen erste Rezension polemisiert wird, schreibt ihm Goethe: „Zu dem ganzen Inhalte sage ich Ja und Amen.“ Als er dann auch seinerseits, nach der Rückkehr von der italienischen Reise, die Kantische Philosophie, zunächst die Vernunftkritik, etwa sieben Jahre nach ihrem Erscheinen, ernsthaft zu studieren versucht, gelingt ihm dies nicht — alles ist ihm fremdartig, sie (die Vernunftkritik) liegt, wie er selbst sagt, „völlig außerhalb meines Kreises“. Und selbst als er einiges zu verstehen meint, und manches „zu seinem Hausgebrauch“ gewinnt, mißversteht er sie auf mannigfache Art; wie wenn er z. B. zu dem Kantischen Begriffe „Erkenntnis“ vermerkt: „Mir kommt vorerst gefährlich vor, daß Kant das, was unsere Seele den Erkenntnissen gleichsam entgegenbringt, worin sie die Erkenntnisse aufnimmt, wieder Erkenntnis nennt.“ Auch als er, nach dem Erscheinen der „Kritik der Urteilskraft“ und durch sie veranlaßt, der Kantischen Lehre im ganzen schon etwas näher gekommen war, da wendet er sich

doch noch mit Zorn, ja Erbitterung, gegen die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", vor allem gegen ihre Lehre vom radikal Bösen, und er schleudert Kant das harte Wort entgegen, er habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikal Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen". Und ähnlich schreibt er über die Kantianer an Jacobi: Lavater habe auf seinem Zuge nach dem Norden unterwegs den „Philosophen des Tages" (nämlich den Kantianern) gehuldigt, die ihm zum Entgelt die Wunder wieder herein und „ihren mit viel Mühe gesäuberten Mantel, mit dem Saume wenigstens, im Quarke des radikalen Übels schleifen lassen". Ja, über eine andere bedeutende Schrift Kants, seine „Anthropologie", versteigt er sich (in einem Briefe an Voigt) zu dem harten Urteil, sie mache auf ihn „durch die kalte Höhe, von der aus die Vernunft auf das ganze Leben, wie auf eine böse Krankheit, herunterſieht, einen untröstlichen und unheimlichen Eindruck"; ein solches Buch müsse man „im Frühjahr lesen, wenn die Bäume in Blüte stehen, um von außen ein Gegengewicht zu erhalten". — Noch schärfer ist natürlich der Gegensatz Goethes zu Fichte. So sehr er auch dessen Persönlichkeit immer wieder hochschätzt, so sehr spottet er doch stets von neuem über Fichtes „Ich, das sich selbst setzt", über das Nicht-Ich, das dem Herrn Professor Fichte einmal (bei Studentenunruhen) die Fenster eingeworfen habe; Fichtes Grundsatz „Ich bin Ich" persifliert er durch den anderen Grundsatz „Alles ist Alles" u. s. f. Umgekehrt hat auch Fichte, so eng er mit Schiller verbunden war und blieb, zu Goethes Denkart, und selbst zu vielen seiner Dichtungen, nie ein näheres Verhältnis gewinnen können. —

Wenn trotzdem der scharfe Widerstreit der neuen platonischen und der neu-spinozistischen Gedankenbewegung nicht noch stärker, im direkten Aufeinanderstoßen der feindlichen Gegensätze, zum Vorschein kam, so lag dies vor allem an der Schnelligkeit, mit der die weitere Gedankenentwickelung sich vollzog. In dem Augenblick, wo jener

Widerſtreit voll ausgebildet war und ſeine ſchärfſte Zuſpitzung erfahren hatte, war die Gedankenhochflut des deutſchen Idealismus ſchon zu einer ſolchen Höhe geſtiegen, daß ſie keinem verſtattete, ſich allzulange ſicher zu fühlen, und kaum Zeit ließ, die eigene Poſition durch Polemik gegen Gegner zu ſichern und zu befeſtigen — in rapidem Fortſchritt drängte die Flut weiter, riß auch die anfänglich Widerſtrebenden mit ſich fort, und die tiefgründige Problemſtellung, welche heute noch alle Welt beſchäftigte, war morgen ſchon von einer neuen verdrängt.

So war denn auch der Gegenſatz der neuen platoniſchen und ſpinoziſtiſchen Gedankenbewegung noch nicht einmal voll entwickelt und zu ſeiner größten Schärfe gediehen, als bereits die erſten Anſätze hervortraten, ihn innerlich aufzulöſen und zu überwinden, aus der Antitheſe zur Syntheſe zu gelangen. Und dies iſt nun weiterhin das Geſamtthema des deutſchen Idealismus, bis zu ſeiner Vollendung im Hegel'ſchen Univerſalſyſtem. Die Entwickelung vollzieht ſich hierbei derart, daß die Syntheſe von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit, Sein und Bewußtſein, Spinozismus und Platonismus, Goethe und Fichte uſw., daß dieſe Syntheſe, indem ſie immer tiefer geſucht wird, auch immer umfaſſender wird, daß der die Gegenſätze überſpannende Bogen immer mehr Daſein unter ſich faßt, bis er ſchließlich, im Hegel'ſchen Univerſal-Syſtem, alles Wirkliche zu überbrücken vermag.

Als den Anfangspunkt dieſer zweiten Periode des klaſſiſchen deutſchen Idealismus kann man das Erſcheinen von Kants „Kritik der Urteilskraft" (1790) als ihren Schlußpunkt das Erſcheinen von Hegels „Phänomenologie des Geiſtes" (1806) bezeichnen, in der die Grundzüge ſeines Syſtems bereits enthalten ſind. In nicht mehr als drei Luſtren alſo vollzog ſich dieſe Gedankenentwickelung, in der das große Ideen-Drama der Menſchheitsentwickelung, der Gigantenkampf von Subjekt und Objekt, eine Hochſpannung erreichte, die in allen Zeiten und unter allen Völkern ohne Beiſpiel iſt.

* * *

Den ersten entscheidenden Anstoß also in der Richtung dieser synthetischen Gedankenentwicklung hat Kant gegeben. Natürlich konnte diese Synthese Subjekt-Objekt von ihm nur ebendort gesucht werden, wo er auch die Antithesen entdeckt hatte: nämlich innerhalb der Grenzen der reinen Subjektivität, der reinen Vernunft. Durch deren kritische Untersuchung hatte er ja festgestellt, daß es gleichsam zwei Vernünfte gebe, die schroff entgegengesetzt sind, nämlich die theoretische und praktische Vernunft. Dieser Widerstreit aber ist aufs genauste konform dem Gegensatze von Objekt und Subjekt. Denn wenn gesagt wird, die theoretische Vernunft „gehe" oder „ziele" auf ein Objekt, lehre es uns erkennen, die praktische aber nicht, sie gehe auf Ideen, oder die erstere habe es nur mit der Erfahrung, der Natur, die letztere nur mit dem Intelligiblen, der Freiheit, zu tun, so erhellt aus allen solchen Bestimmungen aufs deutlichste, daß es der Widerstreit von Objekt und Subjekt ist, der auch dem Widerstreit der beiden Vernunftarten irgendwie zugrunde liegt. Weil er aber nun innerhalb so enger Grenzen sich zeigte, konnte man auch am ehesten auf die Möglichkeit einer Synthese geführt werden; aber ebenso auch auf die Notwendigkeit einer solchen: denn die Vernunft ist nur eine, das ist eine der simpelsten, selbstverständlichsten, unmittelbarsten Wahrheiten; wenn sich also dem kritischen Analysten eine Zweiheit von Vernünften zeigt, so müssen diese auf alle Fälle irgendwie verknüpft sein, es muß ein einheitliches Band zwischen beiden geben. Kant entdeckte dieses Band in einem neuen dritten Vernunftvermögen: es ist die Urteilskraft, das Vermögen der Zweckbetrachtung.

Die Urteilskraft, dasjenige Vernunftvermögen, auf welches die Kantische Philosophie des Zweckes*) sich gründet, ist, ebenso

*) Die Kantische Philosophie des Zweckes, oder Teleologie, ist natürlich in erster Linie und am umfassendsten dargestellt in der dritten seiner großen Kritiken: „Kritik der Urteilskraft" (1790). Es gehören aber dazu einige kleinere Schriften, namentlich die Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (1788), sowie im weiteren Sinne, was nicht übersehen werden darf, auch die beiden oben schon behandelten Schriften zur Philosophie der Geschichte.

wie das theoretische und praktische Vernunftvermögen, genauer zu bestimmen als die reine oder transzendentale Urteilskraft, also wohl zu unterscheiden von der empirischen Urteilskraft, die man gewöhnlich unter diesem Worte begreift. Die letztere bleibt innerhalb der Grenzen der Erfahrung, sie ist das einigende Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand, ist das Vermögen, eine Anschauung dem Begriffe, oder wiederum den einen Begriff einem anderen unterzuordnen — die transzendentale Urteilskraft aber, mit der wir es hier allein zu tun haben, übersteigt die Grenzen der Erfahrung, sie ist das einigende Band zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, also zwischen Anschauung und Verstand auf der einen, Vernunft im engeren Sinne auf der anderen Seite, sie ordnet also Anschauungen und Begriffe den Ideen unter. Ein Beispiel für die empirische Urteilskraft ist etwa das Urteil: das Gold ist ein Metall. Hier habe ich den Erfahrungs-Begriff „Gold" einem anderen Erfahrungs-Begriffe, „Metall", untergeordnet. Wir sagen in diesem Falle auch, der eine Begriff sei im anderen enthalten oder falle unter ihn. Die Unterordnung einer Anschauung oder eines Begriffes unter eine Idee dagegen findet zunächst überall da statt, wo eine Zweckbetrachtung stattfindet, oder wo man teleologisch urteilt; und ebenso gilt das Umgekehrte: alle Zweckbetrachtung, alle teleologische Beurteilung bedeutet immer Unterordnung einer Erscheinung unter eine Idee. So verhält es sich z. B., wenn Herder urteilt: der Mensch sei zur Humanität bestimmt; oder Goethe, das Blatt der Pflanze sei eine sich entwickelnde Frucht, diese sei nur die Metamorphose von jener; dort ist die Erscheinung des Menschen untergeordnet der Idee der Humanität, auf die alle menschliche Entwickelung zweckvoll hinstrebt, hier die Erscheinung des Blattes untergeordnet der Idee der Pflanze und ihrer Metamorphose, für welche das Blatt nur Mittel zum Zweck ist.

Nun haben Ideen, nach der Lehre Kants, im Bereiche der theoretischen Vernunft nur eine beschränkte, keinesfalls eine konstitutive, sondern höchstens eine regulative Bedeutung — im Bereiche der praktischen Vernunft dagegen bedeuten die Ideen so gut

wie alles; im Bereich der reinen Urteilskraft, die zwischen jenen beiden vermittelt, werden also auch die Ideen eine mehr vermittelnde Geltung behaupten. Welcher Art diese ist, läßt sich leicht aus einem Beispiele entnehmen. Wenn ich die Formation des Blattes einer Pflanze, im Sinne Goethes, der Idee dieser Pflanze und ihrer Metamorphose urteilend unterordne, so bedeutet dies nicht, daß ich das Blatt durch diese Idee *erkenne* — das kann ich nach der Kantischen Lehre nur durch *kausale* Verknüpfung, indem ich also feststelle, wie das Blatt sich gebildet hat, nach welchen Gesetzen es geworden ist usw. — sondern dies bedeutet nur, daß ich beides, die empirische Erscheinung und die Idee, miteinander vergleiche, von jener zu dieser und von dieser zu jener mich betrachtend gleichsam hin und wieder beuge, oder *reflektiere*. Alle Unterordnung von Erscheinungen unter Ideen ist also keine Erkenntnis, sondern nur eine Betrachtung, die Idee selbst, der etwas untergeordnet wird, ist gleichsam der Gesichtspunkt, die Richtlinie dieser Betrachtung, dieses Hin- und Wiederspielens der Vernunft; also ist der Zweckbegriff kein Erkenntnisprinzip, auch kein Prinzip des Wollens und Handelns, sondern ein *Reflexionsprinzip*, und ebenso ist die transzendentale Urteilskraft selbst nicht erkennend, sondern reflektierend. Oder anders ausgedrückt: bei aller Zweckbetrachtung geschieht es, daß die reflektierende Urteilskraft immerfort verknüpfend hin- und wiederspielt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, Erscheinung und Idee, Natur und Freiheit, Sein und Bewußtsein.

Nun kann ein Objekt in zwiefacher Weise als zweckmäßig beurteilt, also als Erscheinung einer Idee untergeordnet werden: einmal kann es als zweckmäßig betrachtet werden nur in bezug auf uns, die reflektierenden Beurteiler, dann als zweckmäßig an sich selbst und durch sich selbst. Im ersteren Falle gehört die Idee, der die Erscheinung sich unterordnen soll, nur uns selbst, den Betrachtern, an, sie wird also dem Objekt gewissermaßen nur geliehen, oder auch vielleicht untergeschoben, so daß es unausgemacht bleibt, inwieweit es wirklich etwas mit ihr zu tun hat; im zweiten Falle

gehört die Idee dem Objekt selbst an, oder sie scheint ihm doch allein anzugehören, und wir urteilen ganz dementsprechend. Betrachten wir z. B. eine griechische Säule mit Wohlgefallen, so ist diese zweckmäßig nur in bezug auf uns selbst, sie scheint einer Idee des Säulenmäßigen in uns selbst entgegenzukommen, mit der doch das Marmorstück selbst nichts zu tun hat; betrachten wir dagegen den Bau eines tierischen oder menschlichen Körpers, so urteilen wir so, als ob die Idee dieses Körpers ihm selbst angehöre, und als ob alle seine Teile zweckmäßig zueinander, gemäß dieser Idee, sich gebildet hätten. Die erste Art der Zweckbetrachtung ist die subjektive oder ästhetische, die zweite Art die objektive oder (im engeren Sinne) teleologische. Es gibt demnach eine Kritik der ästhetischen und eine solche der teleologischen Urteilskraft.

* * *

Der ästhetischen Betrachtung ist offenbar alles Wirkliche, jedes Objekt, jede sinnliche Erscheinung fähig. Denn da alles (sinnliche) Auffassen und Erkennen der Dinge nichts anderes ist, als die Art und Weise, wie die Vernunft den Stoff der Sinnlichkeit formt (in den drei Stufen: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft), so muß es auch möglich sein, von jeder dieser Formen aus zur höchsten, der Idee, zu gelangen, und diese dem Objekte zum wenigsten zu leihen, oder unterzuschieben. Oft freilich wird zwischen dem sinnlich oder begrifflich aufgefaßten Objekte und der Idee, die wir uns gebildet haben, eine so große Differenz und Distanz vorhanden sein, daß zum Hin- und Wiederbeugen (Reflektieren) von einem zum anderen, d. h. zur ästhetischen Betrachtung, nicht, oder nicht leicht, ein Anstoß gegeben wird. Oft aber werden beide auch ganz eng verknüpft, ganz nahe aneinander gerückt, wird ein Objekt, eine sinnliche Erscheinung unserer Idee ganz angemessen, diese in jener restlos aufzugehen scheinen. Alsdann wird also zwischen beiden die ästhetische Urteilskraft vermittelnd hin- und wiederspielen und, indem dieser Art eine Einheit, eine Harmonie hergestellt ist zwischen

Erscheinung und Idee, so ist sie auch hergestellt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, dem Seienden und dem Seinsollenden, dem Menschen als Naturwesen und als freien Vernunftwesen. Diese Harmonie der entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens äußert sich aber notwendig im gesamten Daseinsgefühl, die Übereinstimmung zwischen den beiden äußersten Polen unseres Seins, Sinnlichkeit und Vernunft, hebt und steigert die gesamte Lebensempfindung, d. h. erzeugt das Gefühl der Lust. Den Gegenstand nun, der diese Lust in uns hervorgerufen hat, nennen wir schön. Es ist also dasjenige Objekt (der Erfahrung) schön, welches in seiner sinnlichen Erscheinung einer von uns gefaßten Idee zu entsprechen scheint und, vermöge dieser Harmonie der beiden Pole unseres Ich, Sinnlichkeit und Vernunft, ein Lustgefühl hervorruft.

Nun gibt es aber noch zwei andere Arten der Erweckung des Lustgefühls. Auch eine wohlschmeckende Speise, oder der Duft einer Rose rufen ja eine Lustempfindung hervor; ebenso aber auch eine aufopfernde Tat, ein ehrenhafter Charakter usw. Im ersten Falle nennen wir den Gegenstand des Wohlgefallens angenehm, im zweiten Falle gut. Von beiden Arten der Lusterregung muß natürlich das Ästhetische wohl unterschieden werden. Und zwar nimmt das Schöne zwischen dem Angenehmen und Guten durchweg die Mittelstellung ein. Das Angenehme gefällt bloß der Sinnlichkeit, das Gute bloß der Vernunft, das Schöne dagegen gefällt vermöge der Übereinstimmung, der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft; das Angenehme gefällt lediglich auf Grund der Empfindung, das Gute ausschließlich vermöge der Idee, das Schöne dagegen vermöge der Übereinstimmung von Empfindung und Idee. Daher ist die Lust, welche das Angenehme erweckt, immer rein individuell: derselbe Geruch, der dem einen angenehm, ist dem anderen unangenehm; die Lust, welche das Gute erweckt, ist dagegen stets allgemein: niemand, auch der Schlechteste nicht, vermag sich dem Wohlgefallen an einer edlen Handlungsweise zu entziehen, wenn auch viele Menschen es vor sich selbst und vor

anderen zu verbergen suchen; das Wohlgefallen am Schönen aber ist zu gleicher Zeit individuell und angenehm: jeder kann nur für sich, und auf seine besondere, individuelle Art, Empfindung und Idee reflektierend harmonisieren, und er beansprucht doch, daß auch andere dies in gleicher Weise dem nämlichen Objekte gegenüber tun. Daher rührt der eigentümliche Widerspruch, daß man anerkennt, über den ästhetischen Geschmack lasse sich nicht streiten, und daß doch über nichts so viel und so heftig gestritten wird, wie über den Geschmack. Alle Geschmacksurteile sind also gewissermaßen subjektiv-objektive Urteile: subjektiv, weil sie im Grunde nur für das Individuum gelten, objektiv, weil sie trotzdem doch allen Menschen angesonnen werden, und um so mehr angesonnen werden können und dürfen, je mehr sie gewissermaßen aus dem Gemeinsinn der Menschen gefällt sind, welch' letzterer wiederum um so mehr wächst, je mehr die Bewußtseinszustände und die geistigen Bildungsverhältnisse der Einzelnen sich annähern. — Endlich ist in einem wesentlichen Punkte das Schöne vom Angenehmen und Guten auch noch der Art nach gänzlich verschieden: denn das Angenehme und Gute sind immer mit einem gewissen Interesse verbunden, das Schöne dagegen gefällt ohne alles Interesse. Mit dem Wohlgefallen am Angenehmen und Guten verknüpft sich immer das (individuelle) Interesse an dem Objekte selbst, verknüpft sich das Begehren und Streben, das Angenehme in seinen Besitz zu bringen und zu genießen, das Gute zu erreichen und zu verwirklichen — bei der Betrachtung des Schönen ist dieses Interesse ausgeschlossen, wir wollen und begehren hier nichts, als das eine: dieses Objekt (reflektierend) zu betrachten. Wenn ich z. B. eine schöne Landschaft erblicke, oder eine schöne Melodie höre, so ist, insoweit ich mich dabei ästhetisch verhalte, mein Wollen und Begehren zum Schweigen gebracht, ich will mit beiden nichts tun, nichts bezwecken, sie nicht in meinen Besitz bringen, sondern nur eins: sie in meinen Geist, meine Empfindung aufnehmen. Auf dieser Interesselosigkeit des Betrachtens beruht nicht zum wenigsten der unaussprechliche Vorzug der ästhetischen Stimmung, das Fried-

liche, in sich Beruhigte, gleichsam voll Gesättigte, was in ihr liegt. Das Angenehme und Gute kann eine solche friedliche und in sich befriedigte Stimmung nicht erzeugen: denn das interessierte Streben und Begehren, das sich mit beiden verknüpft, ist ja grenzenlos, wir werden dabei rastlos vorwärts getrieben von einem Zustand zum anderen, wir gleichen so dem Ixion, der, nach dem griechischen Mythus, in der Unterwelt auf ein Rad geflochten ist und mit diesem rastlos umhergetrieben wird — nur das Schöne befreit uns, wenn auch nur für Augenblicke, von diesen Qualen, bei *seinem* Anblick steht das Rad des Ixion still, wir feiern die Sabbatstille des Geistes. — —

Mit dem Ausdruck „das Schöne" bezeichnen wir ganz allgemein das, was ein Wohlgefallen im ästhetischen Sinne erweckt. Wir wenden diesen Ausdruck aber auch noch in einem *engeren* Sinne an und bezeichnen damit eine bestimmte Art des Ästhetischen, die einer anderen gegensätzlich gegenübertritt: nämlich dem *Erhabenen*. Was ist nun das Erhabene, und wie unterscheidet es sich vom Schönen im engeren Sinne? Ein Beispiel kann dies erläutern: man denke an die erhabene Erscheinung der gewaltigen Meeresfläche. Gewaltig ist sie, weil sie, wie die populäre Ausdrucksweise lautet, zu groß ist für uns, weil sie alle unsere Begriffe übersteigt. Aber übersteigt sie wirklich unsere *Begriffe*? Keineswegs. Denn wenn ich etwa die Meeresfläche durch die Anzahl der Quadratmeilen bestimme und messe, so kann ich mir davon einen ganz klaren, festen Begriff bilden. Und so ist es mit jeder Größe, wie gewaltig und ungeheuer sie erscheinen mag, sei es ein *mathematisch* Großes (des Raumes und der Zeit), wie die Meeresfläche oder die Entwickelungsperioden der Erde und unseres Planetensystems, oder sei es das *dynamisch* Große der Kraft, z. B. ein Orkan, der Länder und Städte verwüstet, oder die Energie eines gewaltigen Eroberers, der durch ein Meer von Blut zu seinem Ziele schreitet. *Begrifflich* sind alle diese Größen unschwer zu bestimmen, über unseren *Verstand* sind sie also nicht „erhaben" — wohl aber sind sie es über unsere *Sinnlichkeit*.

Versucht man es also, z. B. die Meeresfläche in ihrer gewaltigen Ausdehnung sinnlich anzuschauen, in einem sinnlichen Bilde zu fassen, dann sind wir dem nicht gewachsen, unsere Sinnlichkeit erlahmt — und so sinkt der Mensch, als sinnliches Wesen, als Naturgeschöpf, ohnmächtig zu Boden. In demselben Augenblicke aber, da dies geschieht, erhebt sich triumphierend der Mensch als freies Vernunftwesen. Denn eben dieselbe Erscheinung, welche der Bemühungen der Sinnlichkeit spottete, wird schon vom Verstande begrifflich, wenn auch mit Mühe, erfaßt, von der Vernunft aber, also in der Idee, spielend ergriffen. Darin aber offenbart sich das wahre Verhältnis der sinnlich-natürlichen und der vernünftig-ideellen Seite des menschlichen Wesens, daß jener gegenüber diese nicht nur als die höhere, sondern als die absolut überlegene sich erweist. Durch die Ohnmacht der Sinnlichkeit wird also erst der Triumph der Vernunft offenbar. So wird freilich zunächst, dadurch daß wir als sinnliche Wesen uns überwältigt, gleichsam vernichtet, fühlen, Unlust in uns erweckt, zugleich aber auch, in unmittelbarer Verknüpfung damit, das Gefühl der Lust, da gerade durch diese Ohnmacht der Sinnlichkeit die Überlegenheit der Vernunft zutage tritt. Wir, die Betrachter, sind es also, die „erhaben", oder erhoben, sind, erhoben nämlich, als freie Vernunftwesen, über die sinnliche Natur unserer selbst; und es geschieht nur vermöge einer Unterschiebung, daß wir nicht uns, sondern den Gegenstand erhaben nennen, der dieses Gefühl in uns geweckt hat.

Während also das Schöne (im engeren Sinne) auf der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft beruht, gründet sich das Erhabene auf beider Disharmonie, die sich aber beständig auflöst in eine höhere Harmonie. Daher stimmt uns das Schöne ruhig und gelassen, die Empfindung des Erhabenen dagegen ist bewegt; dort handelt es sich nur um ein leises Hin- und Wiederspielen zwischen den beiden Polen unseres Daseins, hier dagegen um ein heftiges Schwanken zwischen beiden, wobei bald das Gefühl der Ohnmacht, der Unlust, des demütigen Gedrücktseins (unserer Sinnlichkeit), bald das des siegreichen Triumphes, der Lust, der

Selbstgewißheit (unserer Vernunft) überwiegt. So schildert auch Faust die erhabene Gemütsstimmung nach der gewaltigen Erscheinung des Erdgeistes:

In jenem sel'gen Augenblicke,
Ich fühlte mich so klein, so groß!

Vergleicht man endlich, ebenso wie das Schöne, auch das Erhabene mit dem Angenehmen und Guten, so sieht man leicht, daß das erstere mehr dem Angenehmen, das letztere mehr dem Guten zugewandt ist. Daher kommt es, daß namentlich sittlich große Naturen leicht dem Schönen gegenüber eine geringe Empfänglichkeit besitzen, zur Betrachtung des Erhabenen aber sich unwiderstehlich hingezogen fühlen. Und ebenso ist die Neigung zum rein sinnlichen Genießen mit der genußfrohen Hingabe an das ästhetisch Schöne oft nah verbunden, und man gelangt vom einen zum anderen leicht hinüber.

Das Schöne wie das Erhabene tritt uns in einer doppelten Sphäre entgegen: im Bereiche der Natur und in dem der Kunst. Beide Male handelt es sich natürlich um die Einheit und Harmonie von Erscheinung und Idee, Natur und Freiheit — nur daß dort, bei der ästhetisch betrachteten Natur, die reflektierende Urteilskraft mehr die Richtung von der Erscheinung zur Idee, von der Natur zur Freiheit, hier, bei der Kunst, mehr die Richtung von der Idee zur Erscheinung, von der Freiheit zur Natur verfolgt. Oder anders ausgedrückt: die Natur scheint da, wo sie von uns ästhetisch beurteilt wird, als bewußte Intelligenz, mit Freiheit, einer Idee entsprechend, also gewissermaßen als Künstlerin, das Objekt geschaffen zu haben; während wir dem gelungenen Kunstwerke gegenüber die Empfindung haben, hier sei die Idee ganz eingegangen in die Erscheinung, hier habe der frei und bewußt schaffende Künstler sein Werk hervorgebracht mit der bewußtlosen Notwendigkeit der Natur. Daher macht Kant die Unterscheidung: die Natur ist schön, da wo sie als Kunst, die Kunst ist schön, da wo sie als Natur erscheint.

Indessen sind beide, Natur- und Kunst-Schönheit, ihrem Werte

nach doch nicht ganz gleich, sondern die erstere hat einen Vorzug, den auch die vollendetste Kunst nicht besitzt: daß sie uns in unmittelbarster Weise Gewähr gibt für die Realität jener Ideen, deren wir sonst so leicht nicht inne werden könnten. Die Natur bedarf keiner Bestätigung ihrer Realität, also kann ihr auch die Kunst keine geben, wohl aber bedürfen einer solchen Bestätigung für uns die Ideen, vor allem die höchsten, Sittlichkeit und Freiheit, da sie ja doch für uns unerreichbar, ihrer Realität nach also immer zweifelhaft bleiben. Indem nun aber die Ideen im Naturschönen, also herabgesenkt zur Erscheinung, als unmittelbar der Natur zugehörig, vor uns hintreten, erhalten wir auf die eindringlichste Weise die unmittelbare Gewißheit ihrer Existenz, ihrer Realität. Daher ist mit der Betrachtung des Naturschönen jederzeit auch ein gewisses Gefühl der Erhebung, d. h. der Hinaufhebung zu unserer höheren Bestimmung als Wesen der Vernunft, Sittlichkeit und Freiheit, verbunden, weshalb es auch so leicht zum Moralischen hinüberleitet; und ebenso kann man auch umgekehrt urteilen: „wen die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten". Daß es aber in der Tat nur das Naturschöne, nicht das Kunstschöne, ist, welches dieses, wie man sagen kann intellektuelle und moralische, Interesse erweckt, ersieht man daraus, daß es sogleich verschwindet, sobald man merkt, man sei getäuscht worden, oder man habe sich selbst getäuscht, und es handle sich nicht um Natur, sondern um Kunst — wie wenn man z. B. dem Schlage einer Nachtigall gelauscht hat, und dann erfährt, es habe sich nur um eine kunstvolle Nachahmung gehandelt. —

Für die Kunst ist nun also dies entscheidend, daß ihr Werk zwar „künstlich", oder gemacht, d. h. von Menschen bewußt hervorgebracht, aber doch zugleich Natur ist. Alles künstlerische Schaffen ist also ein Produzieren, das zugleich bewußt und bewußtlos, frei und notwendig, absichtlich und doch natürlich ist. Wo die Fähigkeit solchen Produzierens vorhanden ist, da sprechen wir von Genie. Man könnte also das Wesen des Genies kurz dahin definieren, es sei

eine produktive Kraft, bei der das freie Bewußtsein wie die Natur schafft, oder bei der der Geist zugleich als Natur wirkt. Aus dieser Erklärung folgen alle wesentlichen Eigenschaften des Genies, wie die Eigentümlichkeiten des künstlerischen Schaffens. Alle Kunst muß als Natur erscheinen — das bedeutet nicht ein Nachahmen, Kopieren der Natur, sondern ein Schaffen wie die Natur, d. h. also ohne Absicht, ohne Zweck, ohne Begriffe und ohne Regeln. Freilich hat der Künstler stets auch bestimmte Absichten — aber sie dürfen als solche (als „Tendenzen") in seinem Werke nicht hervortreten, sonst „merkt man die Absicht und wird verstimmt"; er verfolgt auch stets mit Bewußtsein bestimmte Zwecke mit seinem Schaffen — aber sein Werk selbst muß zwecklos, für sich selbst, dastehen, wie ein Werk der Natur; auch der Begriffe und Regeln und Erkenntnisse kann das künstlerische Genie nicht entraten, ja, jede Kunst ruht auf der breiten Grundlage eines rein mechanischen Könnens, auf einem mühevollen Studium und praktischen Erproben zahlloser Regeln, auf einem harten Ringen mit diesen Regeln, der Sprödigkeit des Stoffes u. s. f. — aber alle solche Mühen müssen im Werke selbst verschwunden sein, dieses muß als Naturerscheinung dastehen, vor der einem auch nicht einmal der Gedanke auftaucht, daß sie mühselig und absichtsvoll nach bestimmten Regeln hervorgebracht sei. Das Genie bedarf ferner natürlich der Entwickelung, der Ausbildung seiner geistigen Anlagen, es bedarf daher zunächst auch der Nachahmung hervorragender Künstler — aber das echte Kunstwerk selbst darf nie ein Werk der Nachahmung, es muß Original sein, wie die Natur selbst. Daraus folgt nun freilich noch nicht das Umgekehrte, daß bloße Originalität schon Kennzeichen des Genies sei, denn es gibt auch originalen Unsinn; und darum ist nichts törichter, als wenn Künstler, wie Kant sagt, „lieber auf einem kollerigen Pferde paradieren wollen, als auf einem Schulpferde". Die echte künstlerische Originalität erkennt man vielmehr daran, daß ihr Produkt sogleich gewissermaßen in die Naturordnung eingereiht erscheint: es wird alsbald nachgeahmt, wie die Werke der Natur selbst, es ist richtunggebend und wegweisend für andere

Künstler, und an ihm müssen die Gesetze der Kunst ebenso studiert werden, wie die Gesetze des Wirklichen an der Natur.

Mit dieser Erklärung vom Wesen des Genies hat Kant zum ersten Male verdeutlicht, und in tiefsinniger philosophischer Analyse begründet, was die idealistische Gedankenrevolution der Sturm- und Drangzeit dunkel geahnt und gesucht hatte. Die beiden, anscheinend durchaus gegensätzlichen, Losungsworte dieser gärungsvollen Epoche waren ja „Genie" und „Natur" gewesen, in dem Sinne, daß man einerseits in die Tiefen der reinen Subjektivität, in das Innerste des Ich, des menschlichen Wesens hinabzudringen, andererseits von allem spezifisch Menschlichen so weit als möglich sich zu entfernen, ins Jenseits des Menschenwesens, d. h. eben — zur Natur zu flüchten suchte. Nun ist dieser Widerspruch erklärt und gelöst in dem Kantischen Begriffe des künstlerischen Genies, das da schafft als bewußte Intelligenz, und doch zugleich — als Natur.

* * *

Von der ästhetischen Urteilskraft ist für Kant die teleologische unterschieden. Bei jener handelt es sich um die subjektive, bei dieser um die objektive Zweckmäßigkeit, d. h. dort ist das Objekt zweckvoll nur in bezug auf uns selbst, auf unsere Vernunft, deren entgegengesetzte Seiten dadurch in Harmonie gebracht werden, hier dagegen ist ein Objekt zweckvoll an sich selbst, oder es wird doch so beurteilt. Die ästhetische Urteilskraft umfaßt das Gebiet des Schönen, die teleologische Urteilskraft das Gebiet der Organisation und des Lebens.

Alles Organische und alles Lebendige der Natur beurteilen wir demnach als zweckmäßig an sich selbst, ordnen es, als Erscheinung, der Idee seiner selbst unter, d. h. wir stellen uns vor — gleichviel, wie weit dies sich rechtfertigen läßt —, daß die Vorstellung dessen, was diese (organische und lebendige) Naturerscheinung ist, sie auch erzeugt habe, daß ihre Bestimmung auch ihre Ursache, und die Ursache aller ihrer Teile in deren wechsel-

seitigem Verhältnis sei. Man nehme z. B. eine einzelne Pflanze: ich kann sie zunächst rein kausal betrachten, indem ich verfolge, wie unter dem Zusammenwirken zahlreicher Ursachen der Keim wächst, wie aus der Wurzel der Stengel sich bildet, der seinerseits wieder Blätter hervortreibt usw.; ich kann sie aber auch teleologisch betrachten, und meine dann, daß dieser Entwickelung der Pflanze die Vorstellung des Ganzen, in seiner Totalität und Vollendung, beständig vorgeschwebt, oder, was dasselbe ist, daß die Idee dieser Pflanze alles an ihr, die Gestalt, die Entwickelung, wie den Zusammenhang aller Teile, verursacht habe. Ein Organismus, können wir also auch sagen, ist eine solche Naturerscheinung, bei der alle Teile nur durch das Ganze bestehen, daher auch alle Teile in steter Wechselwirkung sich befinden und jeder zugleich Ursache und Wirkung ist.

Diese Zweckmäßigkeit der natürlichen Organisationen muß selbstverständlich von andern Arten der Zweckmäßigkeit unterschieden werden, die nur einige wenige Merkmale mit ihr gemeinsam haben; so von der Zweckmäßigkeit des künstlichen (auch des künstlerischen) Hervorbringens. Denn hier ist der Zweck von außen gesetzt, nicht dem Objekte immanent, er ist äußerlich, nicht innerlich; die Idee des Kunstwerkes z. B. ist, getrennt von diesem, nur in der Seele seines Urhebers vorhanden, die Idee der Pflanze aber denken wir uns als dieser einwohnend und ihr Wesen durchgängig bestimmend; das künstliche Werk, z. B. eine Uhr, wird organisiert, der natürliche Organismus, z. B. eine Pflanze, organisiert sich selbst. Am wenigsten hat diese Naturzweckmäßigkeit des Organischen etwas zu tun mit jener rein äußerlichen Zweckmäßigkeit, die wir auch als Nutzen bezeichnen, wie wenn wir die Organisation der Bienen für zweckmäßig halten, weil sie uns, den Menschen, den Honig liefern. Diese Art teleologischer Betrachtung, in der die Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich so gefiel, gerät dann sogar ins Triviale und Absurde, wenn sie den Naturerscheinungen, statt ihrer eigenen Zwecke, die oft sehr beschränkten menschlichen Zwecke und Absichten unterschiebt.

Die Hauptbestimmung nun, welche von der ästhetischen Urteilskraft galt, gilt auch von der teleologischen: daß sie nur ein Reflektieren, aber kein Erkennen ermöglicht. Denn die Idee ist unerkennbar, und so vermag auch die Urteilskraft wohl von ihr aus zur Erscheinung, und von dieser zu jener, sich hin und wieder zu wenden, d. h. zu reflektieren, nicht aber eins durch das andere zu bestimmen, also nicht zu erkennen.

Daß die teleologische Urteilskraft keine Erkenntnis ermöglicht, läßt sich auch indirekt zeigen aus dem, was schon die „Kritik der reinen Vernunft" über das Wesen der Erkenntnis bestimmt hatte. Diese gründet sich ja auf die (sinnliche) Anschauung des in Raum und Zeit vielfach Geteilten und kann erst von ihr aus allmählich synthetisch weiterschreiten zu höheren Einheiten; mit andern Worten also: alle Erkenntnis kann für Kant immer nur von den Teilen aus zum Ganzen kommen; sie kann also nicht vom Ganzen aus zu den Teilen vordringen, wie es die Erkenntnis nach dem Zweckbegriff verlangen würde. Die reflektierende Beurteilung einer Pflanze aus ihrer Idee darf uns also nicht dazu verführen, sie aus dieser Idee auch erkennen, die Teile aus dem Ganzen bestimmen zu wollen. Wäre dies möglich, so müßte es einen Verstand oder eine Vernunft geben, die zugleich anschaut, eine intelligierende Anschauung oder eine anschauende Intelligenz, also das, was wir Intuition, oder intellektuelle Anschauung, nennen — das ist aber für Kant, nach allen kritischen Unterscheidungen seiner Erkenntnislehre, unmöglich, nach welcher vielmehr alle Erkenntnis ausschließlich diskursiv ist. Kant lehnt es also nachdrücklich ab — und das ist ein wichtiger Punkt, wie sich in der Folge noch zeigen wird —, die intellektuelle Anschauung, die intuitive Erkenntnis, der Wissenschaft, ja dem Menschen als solchen, auch nur im geringsten zuzugestehen. Daher gibt es folgerichtig für ihn auch keine Genies der Wissenschaft, wie es solche der Kunst gibt. Jene muß diskursiv am Leitfaden der Erfahrung sich mühselig durcharbeiten, muß bescheiden aus Teilen das Ganze zu gewinnen, aus Erscheinungen zu Tatsachen, und weiterhin zu Gesetzen, nach festen Regeln aufzusteigen suchen.

Daher kann, im Unterschiede vom Schaffen des künstlerischen Genies, das des größten wissenschaftlichen Entdeckers deutlich eingesehen und nachgeahmt werden. So bewunderungswürdig z. B., sagt Kant, die wissenschaftlichen Entdeckungen eines Newton sein mögen, so ist es doch möglich, den Weg, den er hierzu eingeschlagen hat, von neuem zu beschreiten und jene Entdeckungen selbst, nach allen Einzelheiten und bis in alle Verzweigungen, kennen zu lernen. Aber niemand kann erkennen, wie ein homerisches Epos, wie ein „Faust" geschaffen worden ist; ein Newton, so schwer es auch ist, kann nachgeahmt werden, Homer und Shakespeare aber niemals.

Man kann eben denselben negativen Grundsatz, die teleologische Urteilskraft könne keine Erkenntnis gewähren, auch noch von anderen Seiten beleuchten. Alle Naturerkenntnis ist für Kant, ebenso wie rein diskursiv, auch rein mechanistisch, d. h. sie hat es nur zu tun mit Bewegungen der Materie in Raum und Zeit und deren kausaler Verknüpfung. Alle mechanistische Naturerkenntnis schließt aber den Zweckbegriff vollkommen aus. Und weil ihr alle Naturerscheinungen nichts sind als mechanische Bewegungsvorgänge, Veränderungen der materiellen Raum- und Zeitteile, so konnte Kant den Satz aufstellen, in jeder Wissenschaft gebe es so viel wahre Wissenschaft, als darin *Mathematik* anzutreffen ist (durch die ja die Beziehungen von Raum und Zeit bestimmt werden). Demnach wäre das *Leben* von der Erkenntnis ausgeschlossen. Denn wo gibt es für die Mathematik einen Zweckbegriff, und wie kann ich mit Hilfe der Mathematik dem Organischen und Lebendigen auch nur nahe zu kommen suchen? Wie kann man das Leben messen und zählen wollen?

Aber wenn es nun auch unmöglich für Kant ist, Naturerscheinungen teleologisch *erkennen* zu wollen, so erklärt er es doch anderseits für ebenso unmöglich, aus dem bloßen Naturmechanismus, ohne Zuhilfenahme des Zweckbegriffes, das Organische und Lebendige ableiten zu wollen; das hat bisher niemand vermocht, und es ist, wie Kant mit Entschiedenheit betont, auch für alle Zukunft ausgeschlossen, daß dies jemals geschehen könnte. Man kann vielleicht die Entstehung der Himmelskörper aus der Bewegung

materieller Atome rein mechanistisch ableiten, wie es Kant selbst einst getan — aber nicht die Entstehung auch nur des kleinsten organischen Gebildes, und sei es selbst eines Grashalms; ja, es ist, wie Kant sagt, „für den Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könnte, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hatte, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen".

Diesem Dilemma, oder, wie Kant sagt, dieser Antinomie gegenüber, daß die bloße Tatsache der Organisation und des Lebens die teleologische Erkenntnis fordert, das Wesen der Erkenntnis sie aber verbietet, dieser Antinomie gegenüber sieht Kant nur den kritischen Ausweg offen, auf den seine Auffassung vom Wesen der Ideen schon in der Vernunftkritik hingewiesen hatte. Alle Zweckbetrachtung ist ja Unterordnung von Erscheinungen unter Ideen — Ideen aber haben, wie Kant lehrt, wenn auch keine konstitutive, so doch regulative und heuristische Bedeutung, d. h. sie können kein Objekt erkenntnismäßig bestimmen, wohl aber unsere Erkenntnis regulieren, leiten, ihr Zielpunkte und Richtlinien geben. Und so kann auch die Zweckbetrachtung diese wichtige heuristische Bedeutung für die Erkenntnis gewinnen, regulierend und wegweisend für unsere Forschung zu sein, so daß wir also immerfort uns bemühen, zweckätige innere Prinzipien, die zusammenhaltende innere Einheit des Lebens zu suchen, wenn wir auch niemals hoffen dürfen, sie zu finden. Kein Naturforscher kann ja behaupten: es ist unmöglich, daß es zweckätige Ursachen in der Natur gibt, und daß sie im Bereiche der lebendigen Organismen zur Wirksamkeit kommen. Das wäre ebenso unkritisch gedacht, wie die entgegengesetzten Anschauungen z. B. des Hylozoismus und des Theismus,*)

*) Der Hylozoismus ist die Lehre von der Beseeltheit der Materie, der Theismus die Lehre des bequemen Denkens, daß alles Zweckvolle und alles Leben von Gott stamme. Beide sind, wie Kant sagt, der Tod aller Naturerkenntnis.

welche da glauben angeben zu können, nicht nur daß solche zweckt=tätigen Ursachen wirken, sondern auch wie sie wirken, und wo wir sie zu suchen haben.

Hat man nun aber diese kritische Grenzbestimmung getroffen, ist man sich immer dieses Vorbehaltes bewußt, daß alle Teleologie für die Erkenntnis keine konstitutive, sondern nur heuristische Bedeutung habe, dann ist auch für Kant dem Forschen nach teleologischen Gesichtspunkten keine weitere Schranke gesetzt. Ja, diese Gesichtspunkte dienen dann dazu, die wissenschaftliche Forschung aufs stärkste zu befruchten, den Horizont der Erkenntnis in bedeutsamster Weise zu erweitern. Und wenn man in dieser Art, mit kritischer Behutsamkeit, die Natur teleologisch betrachtet, so steht schließlich nichts mehr im Wege, sie auch im ganzen, nachdem man sie das eine Mal als ein rein mechanistisches System nach kausaler Verknüpfung angesehen, ein anderes Mal als ein System und Stufenreich der Zwecke zu betrachten und darnach zu begreifen. Und dieses Stufenreich kann man alsdann in doppelter Richtung durchforschen. Einmal kann man es zurückverfolgen bis auf seine primitiven Anfänge, d. h. man kann fragen, wo und wie im Bereiche der kausalen Ordnung wohl das zwecktätige Prinzip zuerst auftritt, wo das Anorganische zuerst in das Organische überzugehen scheint, und wie nun die höheren Lebensformen aus den niederen allmählich sich entwickelt haben. Auf diesem Wege gelangt man zu den wichtigen Problemen der Urzeugung und der generatio aequivoca, zu den Fragen nach der Entstehung der Arten und der Spezies usw. Man kann aber alsdann auch den umgekehrten Weg einschlagen und in der Stufenordnung der Zwecke von beschränkten Zwecksetzungen aufsteigen bis zu dem höchsten Zweck, dem Selbstzweck oder Endzweck. Welches dieser Endzweck alles Seienden ist, darauf gibt die Kantische Ethik die Antwort: es ist die Vernunft, und es ist der Mensch, insoweit er an ihr Anteil hat. Aus der Vernunft entspringen ja auch erst alle Ideen, somit auch alle Zwecke, und darum kann auch der Mensch, als vernunftbegabtes Wesen, niemals Zweck für anderes, nie Mittel zum Zweck, sondern immer nur

Selbstzweck oder Endzweck sein. Der Endzweck alles Seienden wird also immer mehr erreicht, und die Natur nähert sich auf ihrem Stufengange immer mehr der Vollendung, je mehr innerhalb der Menschheit über die Naturseite des Menschen das spezifisch Menschliche obsiegt, die Herrschaft der Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit sich ausbreitet.

So schließt sich hier Kants Kulturphilosophie und Philosophie der Geschichte mit seiner Naturphilosophie zusammen; und es zeigt sich auch hier, in der Philosophie des Zweckes, der Primat der praktischen über die theoretische Vernunft. Die Stufenordnung ethischer Kulturentwicklung erscheint also hier als die abschließende Reihe in der Stufenordnung der Weltzwecke, zu der alles andere, die ganze Natur selbst, sich als bloßes Mittel verhält. Auch der gesamte Mechanismus der Natur und alle mechanische Kausalität erscheint so zuletzt nur als das große Mittel, dessen sich die Weltordnung bedient, um ihre eigentlichen Zwecke, nämlich die Zwecke des Lebens, zu höchst die sittlichen Zwecke, zu erfüllen und zu verwirklichen.

15. Schiller.

Daß der Dualismus von Natur und Freiheit nicht ganz und gar alles Sein beherrsche, daß eine gewisse Einheit beider bestehe, oder wenigstens notwendig zu denken sei — diese Einsicht hat Kants Philosophie des Zweckes zum ersten Male tiefsinnig begründet und unerschütterlich befestigt. Aber jener Dualismus blieb doch zu sehr der beherrschende Grundzug seiner Philosophie, als daß er ihn selbst bei der abschließenden Synthese hätte verleugnen können. Kant schlug wohl eine Brücke zwischen den beiden Gebieten der Natur und der Freiheit, aber er war weit davon entfernt, die scharfe Grenzlinie, die tiefe Kluft, die beide trennte, beseitigen zu wollen. Ja, er blieb gerade hier, innerhalb der Philosophie des Zweckes, vielleicht noch mehr als sonst, darauf bedacht, jene scharfe Grenzlinie nicht verwischen zu lassen, kritisch-behutsam, vorsichtig, man könnte fast sagen mißtrauisch, gegen die eigene vorwärtsdrängende Einheitstendenz zu bleiben. Auf diese Weise wird die Lehre von der Einheit von Natur und Freiheit bei Kant durchweg eingeengt und eingeschnürt, bleibt die Synthese auf das denkbar geringste Maß eingeschränkt: Harmonie und Einheit von Natur und Freiheit gibt es nur im Reiche der Zwecke; aber es gibt sie auch hier nicht objektiv, sondern nur subjektiv, nicht im Sein, sondern nur im Bewußtsein; und zwar ist wiederum nicht das Gesamtbewußtsein, sondern nur *ein* bestimmtes transzendentales Vermögen, die reine Urteilskraft, jener einheitlichen Verknüpfung von Natur und Freiheit fähig; und endlich die letzte und besonders starke Einengung: die transzendentale Urteilskraft hat in solchem Falle keinerlei kon-

stitutive, sondern nur regulative Bedeutung, sie vermag die Einheit von Natur und Freiheit nicht zu erkennen, sondern nur darüber zu „reflektieren".

Wie alle diese Schranken nach und nach immer mehr durchbrochen wurden, bis die Synthese von Natur und Freiheit ihre umfassendste und tiefste, ihre einheitlichste und universellste Ausprägung erfahren hatte — eben dies zeigt der weitere Fortgang in der Ideenentwicklung des deutschen Idealismus. Den entscheidenden Anstoß aber in dieser Richtung gab der große Dichterphilosoph, der seiner ganzen Geistesanlage nach mitten hineingestellt war in den Widerstreit von Natur und Freiheit, der ihn nicht nur durchdacht, sondern in allen seinen Phasen, vom schmerzlichsten, innerlich zerrüttenden Konflikt bis zur ruhevollsten, von sieghafter Klarheit erfüllten, Versöhnung und Erlösung, rein menschlich wie poetisch tief durchlebt hat — Schiller. Er ist eben darum auch wie kein anderer der Repräsentant jenes Geistes, der in der Blüteperiode des deutschen Idealismus zur Entfaltung gekommen ist, keiner steht so wie er im Mittelpunkte dieser Epoche, deren Strahlen sich in seinem Geiste wie in einem Brennpunkte sammeln, und derart sich sammeln, daß eine Fülle nicht nur von Licht, sondern von lebenbringender Wärme, von da aus fort und fort sich ausbreitet.

Kant hat nachdrücklich darauf hingewiesen, der „Kritik der Urteilskraft" sei die der ästhetischen Urteilskraft, im Gegensatz zur teleologischen, wesentlich zugehörig; das heißt, wenn das Denken ausschließlich der Welt des Objektiven, der Natur, zugekehrt ist, dann kann es geschehen, und ist ja oft genug geschehen, daß man alle Zweckbetrachtung und alle Teleologie verwirft, weil man des Widerstreites von Natur und Freiheit sich gar nicht bewußt wird — das aber ist unmöglich den Erscheinungen des Ästhetischen gegenüber. Doch ist innerhalb der letzteren wiederum ein Unterschied zu machen. Vom Schönen im engeren Sinne, also von denjenigen ästhetischen Erscheinungen, die den reinen Naturerscheinungen am nächsten verwandt sind, mag in ähnlichem, wenn auch geringerem

Grade eben dasselbe wie von diesen gelten: daß man auch sie noch ohne Zweckbegriff erklären und zu erklären wenigstens versuchen mag, also des Widerstreites von Natur und Freiheit sich nicht deutlich bewußt wird — aber unmöglich ist dies gegenüber den Erscheinungen des Erhabenen. Denn das ganze Wesen des Erhabenen selbst ist nichts anderes, als eben der Widerstreit, ja der heftige Zwiespalt, von Natur und Freiheit, Sinnlichem und Geistigem, Sein und Bewußtsein. Eben hiermit identisch ist aber auch das Wesen, die eigentliche Substanz des Schiller'schen Geistes. Im Gegensatze also zu Goethe, dem Dichter des Schönen, ist Schiller der Dichter des Erhabenen; und er ist zugleich der Philosoph, der das Wesen des Erhabenen ganz durchdacht und erst von hier aus seine besondere Welt- und Lebensansicht gewonnen hat.

Das Erhabene ist aufs nächste verwandt der Freiheit, der Sittlichkeit, dem Selbstbewußtsein oder Ich, es zeigt in scharfem Ausschlag in der Richtung der reinen Subjektivität — daher ist die Gedankenwelt Schillers auch aufs nächste verwandt mit der Philosophie Kants und Fichtes, die ihn aufs stärkste beeinflußt haben. Er wurde der Schüler Kants, von dem er die wichtigsten Elemente seiner eigenen Philosophie empfing, aber auch Fichte hat ihn zeitweilig nachhaltig beeinflußt — steht doch Schillers bedeutendste philosophische Schrift, die „Briefe über ästhetische Erziehung", mehr noch unter Fichtes als unter Kants Einwirkung. Und wie sein Denken diesem neuen Platonismus Kants und Fichtes am nächsten kam, so ist seiner Geistesart überhaupt von vornherein das platonisierende Element aufs deutlichste beigemischt. Auch er hatte einen stark ausgeprägten Aristokratismus des Geistes, einen Hang zum Tiefsinn, ja im gewissen Grade selbst zur Mystik. Vor allem besaß Schiller in stärkster Weise jene Neigung zur Ekstase, die das Erbteil aller platonisierenden Geister ist, er hatte wie selten einer den Zug zur Höhe, der nach Plato allen denen eignet, welche einmal die Ideen in ihrer ganzen Herrlichkeit geschaut haben, und nun zeitlebens von unwiderstehlicher Sehnsucht nach ihnen erfüllt sind.

Beim Erhabenen ist die Natur gegenüber der Freiheit, das Sinnliche gegenüber dem Geistigen das untergeordnete, zurücktretende, zuletzt immer wieder unterliegende — aber es ist doch auch immer wieder das widerstrebende Element, das jenem gegenüber sich zu behaupten sucht. So ist es auch bei Schiller. Wenn daher auch seine Geistesart immer etwas der Natur Abgewandtes, ja zuweilen Feindliches, zuletzt nie verleugnen konnte, so daß Goethe ihm einmal unmutig vorwarf, er mißhandle geradezu die gute Mutter Natur, so strebte er doch auch immer wieder zur Natur hin und suchte sie mit einer Art von Leidenschaft und Inbrunst. Daher war und fühlte er sich zwar wesensverwandt mit der platonisierenden Gedankenrichtung Kants und Fichtes und ihrer rein philosophischen Ideenbildung, und doch zugleich wahlverwandt mit der mehr poetisch beeinflußten und belebten neuspinozistischen Gedankenentwickelung, vor allem derjenigen Goethes, der er schließlich ebenfalls mit einer Art von Leidenschaft und Inbrunst sich zu nähern suchte — wie der Natur. So von einem Pole des geistigen Lebens immer wieder zum anderen hingetrieben, ist es zuletzt der eigentliche Sinn seiner ganzen Lebensarbeit, die ruhige Gleichgewichtslage zwischen beiden zu finden, also die synthetische Einheit von Freiheit und Natur, Geist und Sinnlichkeit, Bewußtsein und Sein, die innnerliche Verknüpfung Kants und Fichtes mit Goethe, der Philosophie mit der Dichtung, der Welt des reinen Gedankens mit dem Reiche der Poesie.

* * *

Die Gemütsverfassung des Erhabenen beschreibt Kant als einen Zustand heftigen Schwankens zwischen den beiden Polen der Sinnlichkeit und des Geistes, der Natur und der Freiheit, wobei der Geist zeitweise immer wieder durch die Sinnlichkeit und die Naturmacht zu Boden gedrückt wird, und doch zuletzt immer wieder sich um so siegreicher darüber erhebt. Eben dieser Gemütszustand ist auch charakteristisch für die Jugendentwickelung Schillers bis zur Höhe seiner geistigen Kraft. Dieses heftige Schwanken zeigt

sich als der Widerstreit seines Inneren in den mannigfaltigsten Formen, und ist doch immer von ein und derselben Art: das eine Mal läßt er sich emportragen zu den Höhen des Geistes, zu den freiesten Regionen des Gedankens, und dann fühlt er sich wieder von allen sinnlichen und Naturkräften umklammert und niedergezogen; er glaubt bald an die Harmonie und Schönheit der Welt, bald sieht er in ihr nur ein sinnloses materielles Gewoge; von den höchsten Höhen optimistischer Lebensbejahung sieht er sich immer wieder in die tiefsten Tiefen eines resignierten, ja verzweifelten, Pessimismus, einer dumpfen Lebensverneinung, herabgestürzt; der Mensch ist ihm das eine Mal ein Gott, und dann wieder ist dieser Gott „in eine Welt von Würmern verwiesen", ist alles Lebendige, wie die ganze Welt, „nichts als ein Aschenkrug", und das Schicksal der Seele in die Materie geschrieben; das eine Mal glaubt er an ein mögliches Glück, das andere Mal entsagt er diesem Glauben, als einer Torheit und einem Wahne, den der Drang zur Höhe ihm vorgetäuscht, den der Blick in die Tiefe ihm rechtzeitig aufgedeckt habe; oder, wenn er dieses menschliche Glück das eine Mal im Geistigen, in der Tugend sucht, so das andere Mal, wie der Prinz im „Geisterseher", im Sinnentaumel, im betäubenden Weltgenuß; und wenn er sich eben noch erheben wollte, zur höchsten Selbstbetätigung des Geistes, so sucht er nun freiwillig zu sinken, sich selbst zu betäuben, unterzugehen im sinnlich-materiellen Lebensgenuß, bis „das Moderhaus ihn umfängt". Dieser Widerstreit in der Seele des Dichters findet seinen Ausdruck schon in den ersten, auf der Karlsschule geschriebenen, medizinisch-philosophischen Abhandlungen, in denen er das Verhältnis von Körper und Seele, des Sinnlich-Materiellen und Geistigen, zum Thema hat, wobei er im Geistigen zwar das Höhere sieht, aber immer wieder dessen durchgängige Bedingtheit durch das Materielle hervorhebt, daher er einmal im rein körperlichen *Schmerz* den Mittler erblickt, der erst das Saitenspiel des Geistes zum Tönen bringt. Aber ebenso sind die Jugenddramen und viele seiner Gedichte (ganz besonders z. B. die „Resignation")

von diesem Widerstreite erfüllt. Er spielt selbst noch in den „Philosophischen Briefen" eine wichtige Rolle. Selbst hier, wo er zum ersten Male die dunklen Nebel der Tiefe schwinden sieht und eine neue freie Lebensaussicht gewinnt, wird die Freude über diese Aussicht und das gefühlte Vertrauen auf die Kraft der Vernunft noch zeitweise niedergedrückt vom resigniert-pessimistischen Zweifel: der Mensch „war so glücklich, bis er anfing zu fragen, wohin er gehen müsse, und woher er gekommen sei. Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. . . . Unsere Philosophie ist die unglückselige Neugier des Ödipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste: ‚Möchtest Du nimmer erfahren, wer Du bist.'"

Doch es handelt sich hierbei nicht um ein bloßes Schwanken, sondern zugleich um ein starkes Ringen, das nach aufwärts strebt. Bei dem Widerstreite in der Seele des Dichters stehen die Gegensätze ja nicht gleichwertig da — so wenig als im Wesen des Erhabenen selbst — sondern es reißt ihn fort in der Richtung auf das Geistige und die Freiheit. Und dies eben ist zunächst die Signatur seiner geistigen Entwickelung, daß er das Erhabene gleichsam immer höher erhebt, und den Widerstreit innerhalb des Erhabenen immer schärfer spannt, indem er vom Sinnlichen in der Richtung des Geistigen, von der Natur in der Richtung der Freiheit sich immer weiter entfernt. Er erhebt sich zu immer höheren Höhen des Geistes und der Freiheit, um das Sinnliche und die bloße Natur in immer tieferen Tiefen zurücklassen zu können. Kaum interessiert ihn daher das mathematisch Erhabene, das der Ausdehnung in Raum und Zeit,*) welches vom Geistigen am meisten entfernt ist, sondern fast nur das dynamisch Erhabene der Kraft — denn Kraft bezeichnet immer schon ein Innerliches, Geistiges. Und im Bereiche des dynamisch Erhabenen ist es wiederum weniger die Naturkraft, auch nicht die höchste, sondern die Menschen-

*) Noch in einem Distichon der späteren Zeit hat Schiller den Astronomen zugerufen:

Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

kraft, die ihn erhebt. Jedenfalls entfernt sich Schiller allmählich immer mehr vom Natur-Erhabenen in der Richtung des menschlich-Erhabenen und dabei beschreibt sein Entwickelungsgang eine folgerichtig fortschreitende Stufenreihe, anhebend von der Vorliebe für die Darstellung des Schrecklichen, Grausigen, Furchtbaren (wie in den „Räubern" und vielen Jugendgedichten), d. h. der Naturkraft, gegen die die Menschenkraft rettungslos unterliegt, und aufsteigend bis zum Tragischen, d. h. der Apotheose der Menschenkraft, gegen welche, umgekehrt, die Naturmacht rettungslos unterliegen muß, unterliegen wenigstens dem Menschen als geistigem Wesen, und grade in dem Augenblick, wo sie selbst den Menschen als sinnliches Wesen überwältigt und zermalmt.

Im Anfang ist es noch die individuelle menschliche Kraft schlechtweg, die Schiller verherrlicht; so in den „Räubern", deren Wirkung eben hierauf beruht: in Karl Moor erscheint diese fesselloſe, ungehemmt wirkende höchste Kraft des einzelnen Menschen, die, losgelöst von aller sozialen Bindung, durch welche alle anderen Menschen beschränkt, aber auch gestützt und getragen werden, ganz sich selbst genug, auch nur sich selbst Gesetz sein will, die blindwütend und verheerend auftritt wie die Naturkraft, aber wie diese auch zum Untergang bereit ist, wenn sie ihr Werk vollbracht hat, bereit, nachdem sie die Welt blutrot erleuchtet, in die kühle Nacht hinabzusinken, wie die Sonne, bei deren Untergang er darum, des eigenen Schicksals gedenkend, von Rührung überwältigt wird: „So stirbt ein Held! Anbetungswürdig!" Kein Gedanke mischt sich hier noch ein, ob diese fesselloſe menschliche Kraft heilsam wirkt oder nicht, zerstörend oder aufbauend, Leben oder Tod bringend — nur leise vorerst taucht wohl einmal die zweifelnde Erwägung auf, daß doch wohl ein paar Menschen gleicher Art den ganzen Bau der sittlichen Welt zertrümmern müßten. — Und ähnlich schwelgt Schiller auch im „Fiesko" in der Bewunderung des großen, d. h. kraftvollen, Menschen schlechthin. Er selbst nennt „Fiesko" ein Schauspiel, das uns den Spiegel unserer ganzen Kraft vor die Augen hält, und er charakterisiert seinen Helden selbst verherrlichend als den genialen Tyrannen,

der die Menschen zu benutzen und sich zu unterwerfen weiß, der „gleich dem gebärenden Geist auf dem Chaos einsam und unbeherrscht eine Welt ausbrütet ... der ... einem Gotte gleich, hervortritt, das reife vollendete Werk vor erstaunende Augen stellt, und, ein gelassener Zuschauer, dasteht, wenn die Räder der großen Maschine dem gewünschten Ziel unfehlbar entgegenlaufen". — Höher hinauf hebt Schiller das menschlich Erhabene dann schon in seiner „Luise Millerin" (Kabale und Liebe). Denn hier, in der Tragödie der Liebe, handelt es sich nicht mehr um die individuelle menschliche Kraft schlechtweg, sondern um die Kraft der Hingabe und der Opferbereitschaft, nicht um die persönliche Größe, die egoistisch sich selbst genug ist, sondern um die, welche altruistisch über sich selbst hinausgeht, sich hingibt und sich verschwendet für das andere, das geliebte Wesen. Noch weiter steigert Schiller dann das menschlich Erhabene im „Don Carlos". Auch hier ist das Pathos des eigentlichen tragischen Helden, Marquis Posa, das der Liebe — aber nicht mehr der ausschließenden Liebe zu einem einzelnen Menschen, sondern zur ganzen Menschheit. Posa lebt den zukünftigen Zeiten, „ein Bürger derer, welche kommen werden", er stirbt den erhabenen Opfertod im Dienste der höchsten Ideen, für Freiheit, Menschen- und Völkerglück — und diesem großen Ideale muß auch die Liebe und Freundschaft zu einem einzelnen Menschen (Don Carlos) nachstehen:

Der Freundschaft arme Flamme,
Füllt eines Posa Herz nicht aus. Das schlug
Der ganzen Menschheit. Seine Neigung
War die Welt mit allen kommenden Geschlechtern.

Wie tief unter sich erblickt er nun schon, von dieser Höhe herab, jene fesselose menschliche Kraft schlechtweg, die Größe der egoistischen Kraftnatur und Willensenergie, die ihm früher das letzte Hochgefühl des Erhabenen gegeben: deren Repräsentant (König Philipp) erscheint nun klein und ärmlich, ja verächtlich, verglichen mit der Größe dessen (Marquis Posa), der liebend die ganze Menschheit umfängt, und sie sich dadurch gewissermaßen zu eigen macht.

So zeichnet er den Kontrast in der großen Carlosszene zwischen Philipp und Posa, und so auch in den „Philosophischen Briefen", in der „Theosophie des Julius", die ja ungefähr gleichzeitig mit dem Abschluß des „Don Carlos" entstand und innerlich eng damit zusammenhängt. „Egoismus und Liebe", heißt es hier, „scheiden die Menschheit in zwei höchst unähnliche Geschlechter, deren Grenzen nie ineinander fließen. Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaats, Egoismus ein Despot in einer verwüsteten Schöpfung. ... Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt. ... Egoismus aber ist die höchste Armut eines erschaffenen Wesens."

Von dieser umfassenden Menschenliebe aus ist dann nur noch ein Schritt bis zu jener höchsten Stufe des Erhabenen, die er ebenfalls in der „Theosophie des Julius" darstellt: der vollendeten Weltliebe, der Liebe als erhabenem Weltgesetz und kosmischem Grundprinzip, durch welches alles Seiende sich gestaltet hat und fortentwickelt. Dieser Liebe kann auch der einzelne Mensch nahe kommen, der Mensch nämlich, „der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden"; „er ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit." Aber auch Gott selbst, das erhabenste Wesen, das wir uns vorstellen können, ist das erhabenste nur vermöge der vollkommensten Liebe; und nur durch sie ist die Welt, als ein großes Wesenreich gleichfalls liebender Wesen, entstanden, d. h. als ein Schöpferakt Gottes wirklich geworden:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.

Und diese Liebe ist, wie der Ursprung, so auch das erhabene Endziel alles Seienden. Wie Gott um der Liebe willen sich

gleichsam teilte in die Vielheit der Wesen, welche die Welt bilden, so wird diese Vielheit dereinst wieder zur Einheit werden, die Welt wird sich vergotten — durch die höchste Erfüllung der Liebe, indem „alle Geister in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen, alle Bäche in einem Ozean aufhören".

So war Schiller, erfüllt vom Bewußtsein des Erhabenen, in der Richtung des einen seiner beiden Pole, nämlich des Geistigen, Ideellen, Einheitlichen, immer weiter geschritten und immer höher emporgestiegen — bis sich schließlich der Aufschwung seiner Gedanken und Empfindungen schwärmerisch im Unendlichen verlor. In diesem dithyrambischen Pantheismus des Gefühls, der zugleich ein Pantheismus des Geistes, der Freiheit und der Liebe war, hat er das Erhabene bis zu den Sternen und darüber hinaus erhoben, hat es mit Gott und Welt, Unendlichkeit und Ewigkeit vermählt. Und auf dieser Höhe sah er kaum noch, oder höchstens in undeutlichen Konturen, den Gegenpol im Bewußtsein des Erhabenen, nämlich das sinnlich Objektive, das Materielle, das Natur-Dasein überhaupt. Wie wenn in den Hochregionen des Gebirges beim Sonnenaufgang alle Gipfel ringsum in rotem Lichte derart glühen, daß man von Nebel und Dunkelheit in der Tiefe für Augenblicke nichts mehr weiß, so erblickte auch Schiller in der Hochregion des Erhabenen jetzt nur noch die höchsten, wie in rotes Feuer getauchten, Gipfel und Firnen, und sah nun für kurze Zeit nichts mehr von den Dunkelheiten und Nebeln der Tiefe: die Welt des Objektiven, das Sinnliche, Materielle zog ihn nicht mehr nieder, keine pessimistische Stimmung wandelte ihn mehr an, ja selbst die Zwiespältigkeit und Gebrochenheit, die Disharmonie und das heftige Schwanken des Gemüts, alle diese Bewußtseinszustände, die mit dem Erhabenen untrennbar verknüpft sind, waren nun nicht mehr spürbar. Und in diesem Bewußtsein der Überwindung und des Sieges, von dem er glauben mochte, daß er ein endgültiger sei, überließ er sich einen Augenblick ganz und ungehemmt dem Höhentriebe des ekstatischen Vorstellens und Empfindens. „Es

gibt", sagt er in der „Theosophie des Julius", „es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahnten höheren Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur, gleich unserer Geliebten." Und in poetischer Form:

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küßt ich sie.
Meine Klagen stöhnt' ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor genug, der süßen Sympathie.

Mit dionysischem Schwunge aber bricht diese ekstatische Begeisterung vor allem in dem „Lied an die Freude" hervor:

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.

Wie die Liebe, das Hinausgehen über sich selbst, alle Wesen in der Freude eint, wie sie die Welt beherrscht, überall Leben schafft und den Tod selbst überwindet, das wird in immer neuen Wendungen, in wechselseitig sich steigernden Bildern und Symbolen des Erhabenen, in diesem kühnsten und stürmischsten aller Dithyramben dargestellt:

Freude heißt die starke Feder,
In der ewigen Natur,
Freude, Freude treibt die Räder,
In der großen Weltenuhr.
. . . . . .
Aus der Wahrheit Feuerspiegel
Lächelt sie den Forscher an.
Zu der Tugend steilem Hügel
Leitet sie des Dulders Bahn.
Auf des Glaubens Sonnenberge
Sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Riß gesprengter Särge
Sie im Chor der Engel stehn.

* * *

Man muß bei aller Ekstase einen Unterschied machen zwischen dionysischer und apollinischer Geisteserhebung, so wie, nach Kant, in ähnlichem Sinne auch zwischen Schwärmerei und Enthusiasmus. Im erstern Falle sind die Ideen, welche die ekstatische Wirkung ausüben, nur mehr oder weniger unklar gefaßt, vorgestellt oder gefühlt — im letzteren Falle dagegen klar begriffen, sowohl an sich selbst, wie nach ihrem Verhältnis zum erfahrbar Wirklichen. Daher kann hier, auch in der Schätzung der höchsten Ideen und ihrer Distanz, der sichere Maßstab, und damit das Maß überhaupt, nicht leicht verloren gehen, während dort die Phantasie sich ebenso leicht ins Maßlose verliert, wie das bloß abstrakte Vorstellen ins Phantastische und Endlose.

In der Ausprägung seines gefühlsmäßigen Pantheismus der Liebe hat Schiller beides, Enthusiasmus und Schwärmerei, vereinigt und teilweise vermischt. Das Bedürfnis nach ekstatischer Erhebung des Geistes entsprach dem tiefsten Wesenszuge in Schillers Natur — daher riß es ihn selbst da wenigstens zur Schwärmerei mit fort, wo er eines reinen Enthusiasmus noch nicht recht fähig war. So war es auch bei diesem Pantheismus der Freude und Liebe. Sein enthusiastisches Denken geriet dabei ebenso oft ins Maßlose wie sein poetisches Empfinden, jenes überschritt wiederholt die Grenzen der Begriffs- und Ideenbildung und führte ihn zu vagen Phanthasien, dieses überschritt öfter die Grenzen des Ästhetischen und riß ihn nicht selten fort zu grotesken Vorstellungen, zu hypertrophischen Bildern und Redewendungen, wie wenn er, im „Lied an die Freude", „durch den Riß gesprengter Särge" hindurch die Freude im Kreise der Engel erblickt u. s. f.

Auf solche Hypertrophie des Denkens und des poetischen Empfindens mußte natürlich der Rückschlag, auf die Schwärmerei die Ernüchterung unausweichlich folgen. Aber wie überall, wo ein reiner Enthusiasmus zugrunde liegt, so war auch hier, bei Schiller, die Ernüchterung nicht das Ende, sondern der Anfang einer neuen Entwickelung, sie entsprang nicht der Armut, sondern der Fülle, war kein Ausdruck des Entsagens, sondern des Ver-

langens: nämlich des Verlangens, das, was er auf den Höhen der reinen Geistesanschauung erblickt, aber zumeist nur verschwommen erblickt hatte, nun zurück zu nehmen in die begrenzte erfahrbare Wirklichkeit, um es hier deutlicher zu sehen und zu erkennen. Im Pantheismus des Gefühls hatte Schiller dem Bewußtsein des Erhabenen, damit also auch seinem eigenen Geiste, gleichsam die größte Spannweite gegeben — nun zog er beides langsam ins Enge, eben damit aber zur größten Kraft wieder zusammen, so wie es sein Freund Körner-Raphael ausspricht: „Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Wert ihrer freiesten Äußerung schätzen kannst".

Mit bewunderungswürdiger Konsequenz vollzieht sich bei Schiller diese große Wendung seines Lebens, und es geschieht selbst hier noch mit einer Geste erhabenen Stolzes — alles an ihm war stolz und großartig, sagt Goethe von ihm — daß er, seiner Schwärmerei bewußt, sich nun ernüchtert zurückwendet von den entlegensten Regionen des Ideellen zum begrenzt Natürlichen und erfahrbar Sinnlichen, von den Höhen des selbstbewußten Geistes und der Freiheit zu der Breite des objektiven Seins, des bloßen Daseins und der Notwendigkeit.

In diesem Sinne faßt er sogleich selbst die Freundschaft in anderem Sinne als bisher, die Freundschaft, welche (durch die Verbindung mit Körner) im Mittelpunkte seines Lebens gestanden, die im „Don Carlos" (Carlos und Posa) ihren dichterischen, in den „Philosophischen Briefen" (Julius und Raphael) ihren philosophischen Ausdruck gefunden hatte. Um jene Zeit, als die große Wendung sich vollzieht, schreibt Schiller an Körner: „Der Anfang und der Umriß unserer Verbindung war Schwärmerei, und das mußte er sein; aber Schwärmerei, glaube mir's, würde auch notwendig ihr Grab sein. Jetzt muß ein ernsthafteres Nachdenken und eine langsame Prüfung ihr Konsistenz und Zuverlässigkeit geben." So will er denn, abgewandt aller Schwärmerei und allem Überschwang des Ideellen, mit vollem Bewußtsein, ja vielfach nach geregeltem Plane, zurück sich wenden zur Breite des vielgestal-

tigen Lebens, beobachtend, teilnehmend, Erfahrungen sammelnd. Und wie zum individuellen Lebenskreise, so will er sich auch zum objektiven Menschendasein im großen, dem geschichtlichen Leben, verhalten: er will es nicht mehr ideell meistern, er will *in* ihm den Ideen *nachgehen*, will es zu erkennen suchen. So wendet er sich naturgemäß zunächst überhaupt von der Dichtung hinweg zur Erkenntnis, zur Geschichte und Philosophie. Und die Meisterschaft, die er dort bereits erreichte, hindert ihn nicht, hier zunächst Schüler und Lehrling zu werden — so tritt er vor allem in die Schule Kants, grade des Denkers, der die Philosophie vom Himmel zur Erde heruntergeholt, der die *Begrenzung* aller Erkenntnis eindringlichst gelehrt hatte. An die Stelle phantastisch-schwärmerischen Vorwärtsstürmens tritt nun die Stetigkeit unverdrossener Arbeit, die Beharrlichkeit in der Erfüllung der Pflicht, deren großen Begriff er in der Schule Kants lernt. Diese ganze Wendung wird von Schiller selbst rückblickend einige Jahre später in seinem Gedicht „die Ideale" deutlich geschildert: zuerst die Kennzeichnung des Geistes seiner Jugendperiode, bis zum schwärmerischen Überschwang des Ideellen im Pantheismus der Liebe:

Es dehnte mit allmächt'gem Streben
Die enge Brust ein kreißend All,
Herauszutreten in das Leben,
In Tat und Wort, in Bild und Schall.
. . . . . .
Bis an des Äthers bleichste Sterne
Erhob ihn der Entwürfe Flug;
Nichts war so hoch und nichts so ferne,
Wohin ihr Flügel ihn nicht trug.

Nun hat er von *dieser* Unendlichkeit sich zurück gewandt — aber eine andere neue Unendlichkeit tut sich ihm auf:

Beschäftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.

Bei dieser Rückwendung von der extremsten Richtung auf das Ideelle zum Objektiven war es zunächst das Problem der Geschichte, auf das Schiller stieß, und dem er neue Seiten abgewann. Nichts ist ja auch mehr geeignet, solcher Rückwendung den Weg zu bereiten, als das Studium der Geschichte und die Hingabe an ihre Probleme. Denn eben sie reicht ja von den begrenztesten Erscheinungen des Objektiven bis zu den entlegensten Regionen der Ideenwelt, so daß man von diesen aus um so leichter zu jenen sich zurückfinden kann; zugleich vereinigt sie Natur und Freiheit mit größter Deutlichkeit, mit augenfälligster Simplizität; und vor allem ist die Geschichte die größte und bedeutsamste Erscheinungsform des menschlich Erhabenen, die höchste Darstellung des Tragischen — denn was bedeutet die Kraft des Einzelnen, auch die größte und höchste, gegen das gewaltige Ringen des Menschengeistes, und was das spannendste Bühnendrama gegen die große Tragödie der Menschheit, die sich durch die Jahrtausende erstreckt? Nichts natürlicher also, als daß Schiller, der Dichterphilosoph des Erhabenen, von Anfang an durch die Geschichte aufs stärkste gefesselt wurde, daß sein Interesse ihr immerfort, sein ganzes Leben hindurch, zugewandt blieb, und sich immer wieder zu vertiefen suchte.

Wie anders aber, als in seiner Jugendperiode, stellt sich ihm nun, bei der Rückwendung zum Objektiven, die Geschichte dar! Damals erblickte er sie hauptsächlich im Lichte Plutarchs, die Geschichte löste sich ihm auf in eine Reihe von Biographien großer Heldengestalten und Kraftnaturen, die vom geschichtlichen Hintergrunde nur um so wirksamer sich abheben, denen alle anderen geschichtlichen Figuren nur als Folie dienen sollten — nun treten sie in den objektiven Zusammenhang des historischen Prozesses zurück, sie verlieren, wenn auch nicht ihre relative, so doch ihre absolute Größe, und das menschlich Erhabene ihrer Persönlichkeiten wird, wenn auch nicht zerstört, so doch wesentlich herabgemindert, indem sie als Glieder eingereiht werden in die historische Kausalkette, in die Abfolge geschichtlicher Ereignisse. Aufs deutlichste zeigt sich diese Wendung gleich beim ersten der historischen Werke Schillers,

der „Geschichte des Abfalls der Niederlande“. Dem Vorwurfe wie dem Stoffe nach deckt sich dieses Werk in nicht geringem Maße mit dem „Don Carlos“. Aber während hier alles Licht auf die ungeschichtlichen oder halbgeschichtlichen Idealgestalten der Carlos und Posa, aller Schatten auf die Philipp und Alba, Lerma und den Großinquisitor fällt, so ist dort das Bestreben bereits deutlich, Licht und Schatten, entsprechend den zahlreichen Bedingtheiten im bunten Wechselspiel des Wirklichen, gleichmäßig zu verteilen, zu zeigen, wie auch die Freiheitshelden mit ihren Wurzeln tief hinabreichen in einen vielgestaltigen objektiven Zusammenhang geschichtlicher Ereignisse und Voraussetzungen, allgemein menschlicher und selbst natürlicher Bedingtheiten, und wie andererseits auch die Tyrannen und Despoten, wie ihre Schergen und Helfershelfer, in einem gewissen Grade doch auch sich erheben zu höheren Gedanken und Bewußtseinsstufen. Auch in der Geschichte der niederländischen Rebellion freilich hat das Ideelle das Übergewicht, auch dieses Werk ist eine Apotheose der Freiheit, und Schillers erstes Augenmerk ist auch hier gerichtet auf „das Außerordentliche und Heroische dieser Begebenheit“, „wo die bedrängte Menschheit um ihre edelsten Rechte ringt, wo ... die Hilfsmittel entschlossener Verzweiflung über die furchtbaren Künste der Tyrannei in ungleichem Wettkampfe siegen und ... die trotzigen Anmaßungen der Fürstengewalt an der menschlichen Freiheit zuschanden werden“. Aber neben das Heroische tritt hier doch das Idyllische, neben das Außerordentliche der Ereignisse eine Fülle gewöhnlicher, selbst trivialer und niedriger, Geschehnisse und Motive, und die Apotheose der Freiheit wird dadurch wenigstens herabgemindert, daß gezeigt wird, wie neben ihr auch die bloße, selbst die blinde, Notwendigkeit mitwirkend tätig ist, wie dem Freiheitsdrange erst durch den blinden Zufall, das Schicksal, das Fatum Richtung und Ziel gegeben wird. Denn „das Volk, welches wir hier auftreten sehen, war das friedfertigste dieses Weltteils und weniger, als alle seine Nachbarn, jenes Heldengeistes fähig, der auch der geringfügigsten Handlung einen höheren Schwung gibt. Der Drang der Umstände überrascht es mit seiner eigenen Kraft

und nötigt ihm eine vorübergehende Größe auf, die es nie haben sollte und vielleicht nie haben wird. Es ist also gerade der Mangel an heroischer Größe, was diese Begebenheit eigentümlich und unterrichtend macht, und wenn sich andere zum Zweck setzen, die Überlegenheit des Genies über den Zufall zu zeigen, so stelle ich hier ein Gemälde auf, wo die Not das Genie erschuf und die Zufälle Helden machten." „So reif, so kühn und so herrlich, als es zuletzt dastand in seiner Vollendung, erschien das Werk nicht in der Idee seiner Urheber ... des Fatums unsichtbare Hand führte den abgedrückten Pfeil in einem höheren Bogen und nach einer ganz anderen Richtung fort, als ihm von der Sehne gegeben war ... Der Mensch verarbeitet, glättet und bildet den rohen Stein, den die Zeiten herbeitragen; ihm gehört der Augenblick und der Punkt, aber die Weltgeschichte rollt der Zufall."

So wurde Schiller schon hier, inmitten seiner historischen Studien und Arbeiten, das Problem der Geschichte lebendig und damit in neuer Beleuchtung jenes Grundproblem, das seine ganze geistige Entwickelung beherrscht: nämlich der Widerstreit des Ideellen und Natürlichen, Subjektiven und Objektiven, der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, von Schicksal (Zufall, Fatum) auf der einen und Autonomie (Selbstbestimmung) der Persönlichkeit auf der anderen Seite. Dieser Widerstreit war für ihn ehedem, in seiner Jugendperiode, überwiegend nur gegeben, durch die Anlage seines geistigen Charakters, nun ist er ihm aufgegeben, als ein objektiv gewordenes zu lösendes Problem; und was damals mehr in der Empfindung und im poetischen Anschauen, als deutlich gedacht, vor seinem geistigen Auge stand, das wird nun ein Gegenstand klar bewußter Erkenntnis.

Daß aber das Problem, welches in jenem Widerstreit liegt, die volle Reife der Erkenntnis erlangte, verdankt Schiller der Einwirkung Kants. Und hier, auf dem Boden der Philosophie der Geschichte, hat Schiller diese Einwirkung zum ersten Male in tiefgreifendster Weise erfahren. Denn eben damals, als er sich den Grundproblemen der Geschichte gegenüber fand, lernte er die eben

erschienenen geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants kennen, vor allem die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“. Hier sieht er, in einer Art, die seiner Denkweise ganz entsprach, und darum ihn fesseln und entzücken mußte, den Widerstreit von Natur und Freiheit in der Geschichte der Menschheit aufs klarste erhellt, und ganz in der Richtung Schiller'scher Denkweise aufgelöst, so daß also der Natur zwar ihr Recht wird, aber die unbedingte Überlegenheit, oder, wie Kant sagt, der Primat des Ideellen, des Subjektiven, der Vernunft, Freiheit, Sittlichkeit gewahrt bleibt, ja nur noch verstärkt wird. Denn, so lehrt Kant, die Geschichte der Menschheit ist unter allen Umständen nichts als *Freiheitsgeschichte*, und sie beginnt erst da, wo das Bewußtsein dieser Freiheit einsetzt — nur daß die Naturgeschichte der Menschheit dieser ihrer Freiheitsgeschichte nicht widerstreitet, nur daß die Natur selbst die Freiheit bereits bezweckt und gewollt hat; wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar. Unmittelbar nämlich bezweckte die Natur mit dem Menschen nichts anderes als: diese Tiergattung soll, als die höchste und vollkommenste, auch *alle* ihre Anlagen zur höchsten Vollkommenheit entwickeln. Dazu aber gab es kein anderes Mittel als — Vernunft und Freiheit; nur indem sich der Mensch vom Gängelbande der Natur frei machte, indem er sich selbst zu bestimmen suchte, war er imstande, alle seine Kräfte nach und nach zu entwickeln. Wäre er abhängig geblieben von der Leitung der Natur, unterworfen dem bloßen Instinkte, den Naturtrieben, der Notwendigkeit des Kausalgesetzes, so hätte er zwar innerhalb dieser engen *Beschränkung* Vollkommenheit erlangen können, so wie sie jedem Naturwesen möglich ist, aber nie darüber hinaus; ohne Freiheit also hätten die Menschen sich nie über die Tierheit erhoben, und ebenso fällt, umgekehrt, die Erhebung zur Menschheit zusammen mit dem Beginne der Freiheit. „Ohne diese“, sagt Kant, „würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die

Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat." Und ähnlich nun Schiller in seinem Aufsatz „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde"*): „Setzen wir also, die Vorsehung wäre auf dieser Stufe mit ihm stillgestanden, so wäre aus dem Menschen das glücklichste und geistreichste aller Tiere geworden — aber aus der Vormundschaft des Naturtriebes wäre er niemals getreten, frei, und also moralisch, wären seine Handlungen niemals geworden, über die Grenzen der Tierheit wäre er niemals gestiegen. In einer wollüstigen Ruhe hätte er eine ewige Kindheit verlebt — und der Kreis, in welchem er sich bewegt hätte, wäre der kleinstmögliche gewesen, von der Begierde zum Genuß, vom Genuß zu der Ruhe, und von der Ruhe wieder zur Begierde." Fragt man nun, wo und wie dieser Übergang der Menschheit vom Instinkte zur Freiheit sich vollzogen habe, wo man also den eigentlichen Anfang der Menschheitsgeschichte suchen müsse, so antwortet Kant, und Schiller mit ihm: dieser Anfang liegt da, wo die Menschen vom Nomaden- und Hirtenleben zum Ackerbau übergehen. In dem Augenblicke, wo die Menschen das, was sie zu ihrer Notdurft, zur Nahrung, brauchen, nicht mehr mühelos von der Natur dargeboten erhalten, sondern mühevoll darum ringen, es dem Boden abgewinnen müssen, in dem Augenblicke erhält die Vernunft die ersten starken Antriebe. Und von dieser frühsten, aus der Not geborenen, erfinderischen Betätigung führt der Weg dann weiter zur Entfaltung der mannigfaltigsten Vernunftanlagen. Indem aber gleichzeitig die Gebundenheit an die Scholle die Anfänge einer sozialen Gemeinschaft erzeugt, so werden hier zuerst die individuellen Kräfte angetrieben, teils mit einander, teils wider einander, sich zu regen, und eben dieses Wechselspiel und dieser Antagonismus der indivi-

*) Zu diesem Aufsatze macht Schiller selbst, bei seinem ersten Erscheinen in der Thalia, 1790, die Anmerkung: „Es ist wohl bei den wenigsten Lesern nötig zu erinnern, daß diese Ideen auf Veranlassung eines Kantischen Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift entstanden sind." Es handelt sich um Kants Aufsatz: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte".

duellen Kräfte in der sozialen Gemeinschaft ist ja die eigentliche Schule der Freiheit. Wie hoch darum der Ackerbau, als der Anfang und die Grundlage aller menschlichen Kultur, zu preisen sei, das hat Schiller besonders schön, in poetischer Einkleidung, dargestellt in seinem Gedichte „Das eleusische Fest". Es ist eine Art kursorischer Darstellung der wichtigsten Etappen in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, nur daß Ceres, die Göttin des Ackerbaues, im Mittelpunkte steht, sie, welche die Menschen zuerst humanisierte, zu eigentlichen Menschen bildete, indem sie sie bekannt macht mit der Fruchtbarkeit der Erde und sie die ersten Garben binden lehrt. Denn erst von hier an beginnt die Entwickelung der menschlichen Kultur in allen ihren Zwischenstadien, bis zuletzt die große soziale Gemeinschaft entsteht, die allen Segnungen der friedlichen Arbeit Raum gewährt. Darum der Hochgesang zum Preise der Ceres:

Windet zum Kranze die goldenen Ähren,
Flechtet auch blaue Cyanen hinein!
Freude soll jedes Auge verklären,
Denn die Königin ziehet ein,
Die uns die süße Heimat gegeben,
Die den Menschen zum Menschen gesellt.
Unser Gesang soll sie festlich erheben,
Die beglückende Mutter der Welt.

Im Lichte dieser geschichtsphilosophischen Betrachtung löst sich nun auch die schmerzvoll tiefe Dissonanz, die alles Kulturleben durchzieht, und die Schiller, wie selten einer, in seiner Jugendperiode schwer durchlebt hat: der Zwiespalt zwischen Möglichkeit und Vollbringen, Instinkt und Vernunft, den Antrieben der Natur und den Forderungen der Freiheit. Aus diesem Zwiespalte entspringen eigentlich alle die Übel, welche den Menschen quälen, vor allem das schlimmste dieser Übel, das moralische: er sucht das Gute, aber er verfehlt es in der Erkenntnis wie im Handeln, er erstrebt es wohl, doch die Gewalt des Naturtriebes reißt in in anderer Richtung fort. Aber dieser Zwiespalt ist, wie nun deutlich wird, nichts Zufälliges, nicht nur dem und jenem Individuum eigentümlich, sondern ein Erbteil des ganzen Menschengeschlechts, seitdem es überhaupt ein-

getreten ist in die Kultur, d. h. aus der Sphäre der bloßen Natur in die der Freiheit. Denn mit der Freiheit begann auch die Freiheit zu sündigen, mit der Erkenntnis auch die Möglichkeit des Irrens, mit der Selbstbestimmung auch die vielfache Gefahr, seine Bestimmung zu verfehlen. Sieht man nur auf diese negative Seite des Kulturlebens, dann hätte man wohl alle Ursache zu beklagen, daß die Menschen jemals aus dem Stande der natürlichen Unschuld herausgetreten wären; und dann müßte man Rousseaus Forderung beistimmen: Fort mit der Kultur, zurück zur Natur! So, in Übereinstimmung mit Rousseau, dachten ehedem auch Kant und Schiller, so denken beide nicht mehr. Nur der tatsächlichen Voraussetzung Rousseaus stimmen sie noch bei: ja, es ist wahr, der Beginn der Kultur ist zunächst nichts anderes als der Übergang vom Guten zum Bösen, vom Glück zum Unglück, und die Genesis hat insofern Recht, wenn sie an den Anfang der Geschichte den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradiese setzt. „Die Geschichte der Natur", sagt Kant, „fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk." „Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Tierheit und deren ganzer Stärke ins Gemenge kam, so mußten Übel und, was ärger ist, bei kultivierterer Vernunft, Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld, fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein *Fall*; auf der physischen war eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin *Strafe* . . ." Und ähnlich Schiller: „Der Volkslehrer hat ganz Recht, wenn er diese Begebenheit als einen *Fall* des ersten Menschen behandelt . . . denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler." Und dennoch ist dieser Übergang ebenso notwendig als segensvoll für das Menschengeschlecht; ja Schiller nennt „diesen Abfall des Menschen vom In-

stinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen", „ohne Widerspruch die größte und glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte", und „einen Riesenschritt der Menschheit . . . denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird".

Und diese freie Selbstbestimmung, das Ziel, welches der Mensch zu erreichen bestimmt ist, ist *auch* Natur — nur eben auf einer höheren Stufe der Vollkommenheit. In gewissem Sinne behält also Rousseau Recht mit seiner Forderung: zurück zur Natur! Nur daß der Weg zur Erfüllung dieser Forderung *vorwärts* führt zu den *Gipfeln* der Kulturentwickelung: wir sollen auf dem Wege der Freiheit und Vernunft die Einheit und Vollkommenheit unseres Wesens neu gewinnen, die wir als Naturwesen verloren haben; wir sollen auf dem mühseligen Umwege über die Kultur und Freiheit zurückkehren zum Glück und zur Unschuld unseres Naturzustandes. Dies also, sagt Schiller, ist die Bestimmung des Menschen: „Was die Natur in seiner Wiegenzeit für ihn übernommen hatte, sollte er jetzt selbst für sich übernehmen, sobald er mündig war. Er selbst sollte der Schöpfer seiner Glückseligkeit werden, und nur der Anteil, den er daran hätte, sollte den Grad dieser Glückseligkeit bestimmen . . . Aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wär' es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit hinauf arbeiten; er sollte den Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch *seine Vernunft*, und als ein freier, vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als *Pflanze* und als eine Kreatur des Instinkts ausgegangen war." Oder, wie Schiller diesem Gedanken auch in einem Distichon Ausdruck gegeben hat:

Suchst Du das Höchste, das Beste? Die Pflanze kann es Dich lehren.
Was sie willenlos ist, sei Du es wollend, das ist's.

Noch drängt sich aber schließlich die zweifelvolle Frage auf, ob denn in der Tat das Ziel der Geschöpfe nur dem letzten Geschlechte vorbehalten bleiben solle, dem alle vorangehenden zu dienen und ihr eigenes Glück zu opfern hätten. Das Befremdende dieser Erwägung entgeht auch Kant nicht: „Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der sie das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und, als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen." Kant also weiß dem Befremdenden und Rätselvollen jener Frage nur zu entgehen durch den Hinweis auf die Notwendigkeit und Konsequenz der Vernunft. Nicht so Schiller! Ihm, dem Dichter des Erhabenen, dem Verkünder des Pantheismus der Liebe, dem Verherrlicher der heroischen Selbstaufopferung auch in ihrer tragischen Größe, ihm konnte nichts Befremdendes und Rätselvolles in dem Gedanken liegen, daß im Fortschritte der Geschichte Individuen wie Generationen den nachkommenden Geschlechtern zu dienen und ihr eigenes Glück zu opfern bereit sein müssen. Ja, gerade in der Einprägung dieses Gedankens sah er die wichtigste erziehliche Aufgabe des Studiums der Geschichte. So hat er es z. B. am Schluß seiner Jenaer Antrittsrede „Was heißt, und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" ausgesprochen: aus der Geschichte erst lerne man den Wert der Kulturgüter schätzen, jener „kostbaren teuren Güter, an denen das Blut der Besten und Edelsten klebt, die durch die Arbeit so vieler Generationen haben errungen werden müssen. Und wer . . . könnte dieser hohen Verpflichtung eingedenk sein, ohne daß

sich ein stiller Wunsch in ihm regte, an das kommende Geschlecht die Schuld zu entrichten, die er dem vergangenen nicht mehr abtragen kann? Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus unseren Mitteln einen Beitrag zu legen und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen."

Wenn Schiller in diesen Gedankengängen sich im wesentlichen an die Kantischen Ideen anschloß, wiewohl er sie in mannigfacher Weise belebte und klärte, befestigte und erweiterte, so ist er doch auch in einem entscheidenden Punkte schon hier, auf geschichtsphilosophischem Boden, weit über Kant hinausgegangen und hat eine ganz neue, eigentümliche geschichtsphilosophische Idee von der größten Fruchtbarkeit zum ersten Male begründet: er hat den Kantischen Dualismus von Natur und Freiheit schon hier, auf geschichtsphilosophischem Boden, zum ersten Male zu überbrücken versucht, und findet das Vermittelnde, welches ihm diese Synthese ermöglicht, — in der Kunst. Nach wie vor hält zwar auch Schiller, wie Kant, daran fest, daß die Geschichte erst beginnt mit dem Bewußtsein der Freiheit, mit dem Übergang von dem Bestimmtwerden durch die Natur zur Selbstbestimmung. Aber er fragt nun, wie dieser Übergang sich vollzog; und antwortet, indem er die ganze Tendenz seiner eigenen geistigen Entwickelung im großen Gange der Geschichte wiederfindet: nicht auf einmal erfolgte und erfolgt dieser Übergang, nicht wie durch ein Wunder, das unerklärlich wäre, sondern allmählich und leise, in kleinsten Intervallen, in den sanftesten und unmerklichsten Übergängen, wie sie der Weisheit der Natur entsprechen, und zwar eben durch Vermittlung der Kunst, welche dem Menschen das Geistige erst in sinnlicher Einkleidung zeigt, ehe er es rein für sich und hüllenlos erblicken kann, die ihn Freiheit und Sittlichkeit und Tugend erst als Natur und

Natürliches, d. h. im Zauberspiegel des Schönen, erblicken läßt und lieben lehrt, bis er reif genug ist, sie um ihrer selbst Willen zu lieben. Die Kunst also ist gewissermaßen die zärtliche Mutter, die den Menschen, den unmündigen Sohn der Natur, an die Hand nimmt und ihn sanft hinüber leitet zur Mündigkeit, zur Selbstbestimmung und Freiheit.

Diese Grundgedanken hat Schiller zuerst nicht in einer Prosaschrift niedergelegt, sondern in einem umfassenden Gedichte „Die Künstler". Es ist eines der wenigen seltenen Beispiele philosophischer Dichtung, die es in der Weltliteratur gibt, in der deutschen Literatur jedenfalls das bedeutendste Werk dieser Art, ausgezeichnet ebensowohl durch den Reichtum und die Tiefe der Ideen, wie durch die, solchem Inhalte entsprechende, Formensprache, die Vereinigung von abstrakter Gedankenentwickelung mit bildkräftiger poetischer Anschauung.

Seinen Ausgangspunkt nimmt Schiller von der unmittelbaren Gegenwart. Welche Höhe der Kultur hat die Menschheit bereits erstiegen! Wie hoch hat sich der Mensch schon erhoben zur Schönheit und Würde des Menschenlebens, zur Freiheit und vernunftgemäßen Selbstbestimmung, zur Feinheit der Sitte und Intelligenz, zur Herrschaft über die Natur. Doch, berauscht von dem errungenen Siege, soll man nicht vergessen, wessen Hand den Menschen einst, da er am öden Strande des Lebens noch, gleich einer weinenden verlassenen Waise, ratlos umherirrte, zuerst sanft geleitete — es war die Kunst, sie

Die frühe schon der künft'gen Geisteswürde
Dein junges Herz im stillen zugekehrt,
Und die befleckende Begierde
Von Deinem zarten Busen abgewehrt,
Die Gütige, die Deine Jugend
In hohen Pflichten spielend unterwies,
Und das Geheimnis der erhabenen Tugend
In leichten Rätseln Dich erraten ließ.
. . . . . .
Nur durch das Morgentor des Schönen
Drangst Du in der Erkenntnis Land;
An höh'ren Glanz sich zu gewöhnen,
Übt sich am Reize der Verstand.

Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit süßem Beben Dich durchdrang,
Erzog die Kraft in Deinem Busen,
Die sich dereinst zum Weltgeist schwang.

Dieses Verhältnis des rein Geistigen und Ideellen zum Sinnlichen und Natürlichen, und ihre Verknüpfung durch die Kunst, ist symbolisch dargestellt in einer mythischen Doppelgestalt der Griechen, der Venus Urania und der Venus Cypria. Die erstere, die himmlische Venus, die, „eine Glorie von Orionen ums Angesicht, in hehrer Majestät, verzehrend über Sternen geht“, vermögen nur „reinere Dämonen“, überirdische Wesen, anzuschauen — wir, die sterblichen Menschen, vermögen es nicht. Denn nur das Sinnlich-Natürliche ist unserem, dem menschlichen, Wesen zugebildet, nicht das rein Geistige. Erst wenn das Geistige wieder dem Sinnlich-Natürlichen irgendwie verknüpft ist, und dies eben geschieht vermittelst der Kunst, dann können wir ihm näher kommen, so wie wir die Venus Urania erst dann anzuschauen vermögen, wenn sie den Gürtel der Anmut umgewunden hat. Oder in einem anderen Gleichnis, das nach einem berühmten Platonischen Muster gebildet ist: der Mensch ist in die Sinnenwelt eingeschlossen wie in einen Kerker, eine dunkle Höhle; wohl sieht er die Schattenbilder des Geistigen, die Ideen, vorübergleiten, doch diese selbst vermag er nicht zu schauen. Aber, so führt Schiller das Platonische Gleichnis in mythischer Ausdeutung weiter, seinen dunklen Sinnenkerker teilt mit dem Menschen ein holder trostreicher Gefährte: die Kunst. Als einstmals der Mensch von den Göttern in den dunklen Kerker der Sinnlichkeit verstoßen wurde, da

Schloß sie, die Menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Großmütig in die Sterblichkeit sich ein.
Hier schwebt sie, mit gesenktem Fluge,
Um ihren Liebling, nah am Sinnenland,
Und malt mit lieblichem Betruge
Elysium auf seine Kerkerwand. . . .

Betrachtet man nun in dieser Art die Geschichte der Menschheit, so stellt sie sich dar als eine große Aufwärtsentwickelung und Erhebung des Geistes in zahlreichen Stufen, deren jede eben nur erreicht wurde mit Hilfe der Kunst. Zuerst die lange, vorgeschichtliche Periode der Wildheit und Barbarei, noch ohne jede Spur geistigen Lebens, weil noch ohne Kunst; dem Wilden, dessen Bewußtsein noch ganz an das Objekt sklavisch gefesselt war, konnte auch die Natur selbst nur ein Objekt sinnlichen Begehrens, nicht ein Gegenstand freier Betrachtung, sein:

Durch der Begierde blinde Fessel nur
An die Erscheinungen gebunden,
Entfloh ihm ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur.

Aber dann die erste leise Regung der Freiheit, im ersten Loslösen vom Objekt durch die ästhetische Betrachtung:

Leichtschwebend fühlte sich der Blick
Vom schlanken Wuchs der Zeder aufgezogen,
Gefällig strahlte der Kristall der Wogen
Die hüpfende Gestalt zurück.

Bald führen diese ersten ästhetischen Eindrücke zur Nachahmung der Natur, es erwacht die Bildkraft des Schönen; zuerst in primitivster Weise: im Sand oder in Ton sucht sie den bloßen Schatten der Dinge, den bloßen Umriß seines Daseins, aufzufangen, so wie er etwa, abgeschieden von seinem Urbilde, im Spiegel des Wassers sich gezeigt; dann aber höher hinauf: sie sucht die Dinge selbst „mit Späherauge zu umstricken", das Geheimnis ihrer Formen zu erlauschen, die wunderwirkenden Gesetze ihrer Reize zu erfahren, und so entwickelt sich schon die eigentliche Kunst in Werken gesonderter Prägung:

Die Obeliske stieg, die Pyramide,
Die Herme stand, die Säule sprang empor,
Des Waldes Melodie floß aus dem Haberrohr,
Und Siegestaten lebten in dem Liede.

Und weiter geht die Entwickelung: nicht nur einzelne Objekte stellt die Kunst schöpferisch hin, sie bindet sie zu einer neuen geist-

entlehnten Einheit, sie verknüpft die Säulen zu einem schönen architektonischen Ganzen, die einzelnen Siegeslieder zum rhapsodischen Heldengesang, ja zum kunstreichen Epos. Hier trägt alles schon den ureigenen Stempel des Geistes, hier ist dieser schon ganz frei geworden von der Gewalt des Objektes, ganz bei sich selbst und im Genusse seiner selbst:

Zum erstenmal genießt der Geist,
Erquickt von ruhigeren Freuden,
Die aus der Ferne nur ihn weiden,
Die seine Gier nicht in sein Wesen reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden. . . .
Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
Sprang aus dem staunenden Gehirn.

So führte die Kunst, im verborgenen Lauf,

Durch immer reinre Formen, reinre Töne,
Durch immer höh're Höh'n und immer schönre Schöne

allmählich die Menschheit hinauf zur Vollendung, immer näher zur reinen, für sich bestehenden Wahrheit, bis zuletzt einmal vielleicht diese selbst ergriffen werden kann:

Zuletzt, am reifen Ziel der Zeiten,
Noch eine glückliche Begeisterung,
Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung,
Und — in der Wahrheit Arme wird er gleiten.

So haben denn also die Künstler eine große geschichtliche, ja eine Welt-Mission, von deren Erfüllung die Zukunft der Menschheit abhängt:

Der Menschheit Würde ist in Eure Hand gegeben,
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!
Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane,
Still lenke sie zum Ozeane
Der großen Harmonie.

Zur großen Harmonie! Denn in ihr besteht das Ideal, das höchste Ziel aller Kunst, ebenso wie aller Kultur, weil sie das Wesen des Geistes ist, das in aller Kultur und durch alle Kunst immer reiner enthüllt werden soll. Diese große Harmonie bedeutet: alle Mannigfaltigkeit des Objektiven soll dereinst gebunden werden zur Einheit des Ideellen, alle Vielheit des Seins ebenso harmonisiert werden in der tiefsten Einheit des Geistes, wie die prismatischen Farben in der Einheit des Lichtes. Nicht also von der bunten Fülle des objektiven Seins, des gemein-wirklichen Menschenlebens, sondern allein von jenem Ideal soll die Kunst, und sollen alle einzelnen Künstler und Künste, Richtung und Gesetz empfangen:

Erhebet euch mit kühnem Flügel
Hoch über euren Zeitenlauf!
Fern dämmre schon in eurem Spiegel
Das kommende Jahrhundert auf.
Auf tausendfach verschlungnen Wegen
Der reichen Mannigfaltigkeit
Kommt dann umarmend euch entgegen
Am Thron der hohen Einigkeit!
Wie sich in sieben milden Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,
Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fließt in einen Bund der Wahrheit,
In einen Strom des Lichts zurück!

* * *

Schillers „Künstler" erhielten ihre letzte Fassung im Jahre 1789. Ihre letzte Fassung: denn er hatte wiederholt mit den Schwierigkeiten des Gegenstandes gerungen, ohne ihrer doch ganz Herr werden zu können, weil ihm eine Reihe der wichtigsten Voraussetzungen fehlten. Den Grundgedanken der Dichtung nämlich, daß das Schöne in sinnlicher Verhüllung das Wahre und Gute bereits einschließe, daß deshalb die Kunst die eigentliche Bildnerin des

Menschen und der Menschheit sei — diesen Grundgedanken hatte Schiller nur in kultur- und geschichtsphilosophischer Richtung entwickelt, es fehlte ihm die breitere philosophische Basis, es mangelte an den allgemeinen grundlegenden Anschauungen über das Verhältnis des Sinnlichen und Geistigen, der Natur und der Freiheit, des Ästhetischen und Ethischen u. s. f. Daher erreichte die Dichtung doch eben nicht überall die angestrebte Gedankenklarheit in künstlerischer Ausprägung: mehrfach geriet Schiller vom Tiefsinnigen ins Dunkle und Mystische, aus der Erhabenheit des Gedankenschwunges in das Schwülstige, von der Klarheit poetisch-philosophischer Intuition aus in die dunkle Symbolik oder die frostige Allegorie. Und er selbst war sich dieser Mängel, wie ihrer wesentlichen Ursachen, wohl bewußt.

Da erschien, ein Jahr nach den „Künstlern", 1790, Kants „Kritik der Urteilskraft" — und diese Tatsache bedeutet die wichtigste Epoche in Schillers geistiger Entwickelung. Denn hier fand er eben jene Voraussetzungen, die ihm bei der Abfassung der „Künstler" gefehlt, oder doch nur undeutlich vorgeschwebt hatten. Und er fand sie in der größten Vollständigkeit und mit der größten Klarheit entwickelt. So erblickte er hier in überraschender Weise die Totalität seines geistigen Wesens wie in einem Spiegel. Er hatte schon in den „Künstlern" gleichsam die Summe seiner geistigen Existenz ziehen wollen — nun erst war ihm dies möglich, da er auch alles das, was er bisher nur dunkel geahnt, zur Klarheit und zur systematischen Einheit begrifflicher Erkenntnis erhoben sah. Der tiefe Eindruck, den das Kantische Werk bei Schiller hervorrief, spiegelt sich darum schon in den ersten Nachrichten aus jener Zeit, da er das Studium desselben begann. Wenn manche auch bei dieser Kantischen Schrift, wie bei anderen, über Dunkelheit geklagt hatten, so schreibt Schiller, der eben dem Geiste Kants kongenial ist, schon 1791 an Körner: „Seine ‚Kritik der Urteilskraft' reißt mich hin durch ihren lichtvollen, geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten." Als er in demselben Jahre aufs Kranken-

lager geworfen wurde und sich dem Tode nahe fühlte, ließ er sich von Karoline von Wolzogen die Stellen aus der „Kritik der Urteilskraft", die auf Unsterblichkeit hindeuten, vorlesen, und — „den Lichtstrahl aus der Seele des ruhigen Weisen . . . nahm er ruhig auf". Und wiederum ist er auch im nächsten Jahre, 1792, ganz in die Kantische Philosophie versenkt und schreibt an Körner: „Ich treibe jetzt mit großem Eifer Kantische Philosophie. . . . Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte. Übrigens habe ich mir schon sehr vieles daraus genommen und in mein Eigentum verwandelt." So tritt Schiller auf Jahre hinaus ganz in die Schule Kants, gibt sich der eigentlichen Gedankenwelt des Königsberger Weisen ganz zu eigen. Es handelt sich nun nicht mehr um ein bloßes „Kantisieren", wie er selbst und Körner es früher nannten; sondern die Kantische Philosophie wurde nun das Licht, welches seinen weiteren Weg erleuchtete, dem er mit ruhiger Zuversicht entgegenschritt. In diesem Sinne versicherte er Kant selbst, als er 1794 ihn zur Mitarbeit an den „Horen" einlud, seines unauslöschlichen Dankes „für das wohltätige Licht, das Sie meinem Geist angezündet haben — eines Dankes, der, wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist".

Von der „Kritik der Urteilskraft" ließ Schiller den zweiten Hauptteil, die Kritik der teleologischen Urteilskraft, gänzlich unverarbeitet liegen. Sie hatte ihm kaum etwas zu sagen; denn alle diese Probleme, welche die Zweckmäßigkeit der *Natur* betreffen, bedeuteten wenig für ihn, der ganz dem Problem des *Menschen* zugewandt war. Aber auch innerhalb der Kritik der ästhetischen Urteilskraft ließ er zunächst noch die Probleme des Schönen im engeren Sinne ganz unverarbeitet liegen: was ihn am Anfang so gut wie ausschließlich fesselte, war die Ästhetik des *Erhabenen*. Denn hier fand er sich selbst, hier die Substanz seines Geistes in klarer und systematischer begrifflicher Erkenntnis auseinandergelegt. In einer ganzen Reihe von Abhandlungen bemächtigte er sich

darum der Kantischen Lehre vom Erhabenen, um mit Hilfe ihrer begrifflichen Bestimmungen sein ganzes geistiges Wesen gleichsam zu systematisieren, oder doch wenigstens begrifflich zu klären. Mehrere dieser Abhandlungen führen den gemeinsamen Titel „Über das Erhabene", andere handeln vom „Pathetischen", vom „Tragischen", vom „Gemeinen und Niedrigen" u. s. f.

Gewissermaßen am Anfange dieser Skala des Erhabenen, wenigstens der Idee nach, steht das Gemeine und Niedrige: es ist deren Nullpunkt, die Negation des Erhabenen. Denn wenn es das Kennzeichen des Erhabenen ist, daß bei ihm der Geist sich dem Sinnlichen als ganz überlegen erweist, so ist gemein, nach Schillers Definition „alles, was (überhaupt) nicht zu dem Geiste spricht und kein anderes als ein sinnliches Interesse erregt"; und „noch eine Stufe unter dem Gemeinen steht das Niedrige, welches von jenem darin unterschieden ist, daß es nicht bloß etwas Negatives, nicht bloß Mangel des Geistreichen und Edeln, sondern etwas Positives, nämlich Roheit des Gefühls, schlechte Sitten und verächtliche Gesinnung anzeigt". Dieser äußerste Gegensatz des Erhabenen war natürlich auch der äußerste Gegensatz der Geistesart Schillers, wie nach dem schönen und treffend charakterisierenden Worte, das Goethe über ihn gesprochen:

Denn hinter ihm im wesenlosen Scheine
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Und wenn Schiller dem Gemeinen und Niedrigen nun dennoch einen gewissen, natürlich eng umgrenzten, Geltungsbereich in der Kunst zugesteht, so tut er das nur unter der einen Bedingung, daß es sich gleichsam durch sich selbst vernichtet, also z. B. wenn es Lachen erregt, oder dem Erhabenen lediglich als Folie dient.

Durchläuft man aber nun die Stufen des Erhabenen selbst, so ist gleichsam das Erhabene um so erhabener — und in demselben Grade ist es für Schiller bedeutungsvoller — je mehr Übergewicht darin dem Geiste, je weniger Bedeutung dem Sinnlichen zukommt, je weiter es vom rein Objektiven sich entfernt, und je mehr es der reinen Subjektivität nahe rückt. Darum steht ihm,

wie schon früher hervorgehoben, höher als das mathematisch Erhabene, das nur die sinnliche Fassungskraft des Menschen übersteigt, das dynamisch Erhabene, welches die Kraft des Menschen überhaupt zu überwältigen scheint. Innerhalb der letzteren Gattung aber wird wiederum das Furchtbare, das Erhabene der Natur, an Bedeutung überragt vom menschlich Erhabenen der Gesinnung und des Charakters. Und so ist schließlich die höchste Stufe des Erhabenen überhaupt das pathetisch Erhabene, oder einfach das Pathetische, wo sich dem Furchtbaren, dem Erhabenen der Natur und des Schicksals, das Erhabene der menschlichen Kraft, der Gesinnung und des Charakters entgegensetzt. Und wiederum gleichsam die Spitze, die höchste Erscheinungsform, des Pathetischen ist das Tragische, wo im Kampfe mit dem Furchtbaren der Mensch unterliegt, und doch in eben diesem Augenblicke, in welchem er als Objekt, als bloßes Naturwesen, der Vernichtung anheimfällt, als reines Subjekt, als Wesen der Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit, sich um so mehr siegreich erhebt. Daraus ergeben sich dann auch die einfachen Grundelemente der tragischen Kunst. Ihr erstes Gesetz ist Darstellung der leidenden Natur, ihr zweites Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden. Man verfehlt das erstere, wenn der tragische Held nicht wahrhaft, nicht tief leidet, oder wenn dieses sein Leiden nicht Natur, wenn es z. B. durch Decenz, wie so oft bei den Franzosen, gemildert ist; man verfehlt das zweite Gesetz, wenn der Held nur als leidend dargestellt wird, wenn es also an einem Widerstande fehlt, oder, wenn dieser Widerstand zwar vorhanden, aber nur physisch, nicht moralisch, nicht ideell ist. Denn alles Leiden und alle Gewalt und Übermacht der Natur ist eben nur die negative Bedingung für den Triumph des Geistigen, des Ideellen und der Freiheit. So ist es in jeder Erscheinungsform des Erhabenen, also auch in der tragischen Kunst. — —

Erst nachdem Schiller dieserart, an der Hand Kantischer Begriffsbestimmungen, die Skala des Erhabenen durchlaufen hat, wendet er in gleicher Weise seine Aufmerksamkeit auch dem Schönen zu.

Und seiner ursprünglichen Geistesart nach konnte er nur vom Erhabenen aus auch Zugang zum Schönen gewinnen; oder, was in diesem Falle dasselbe bedeutet, er konnte es nur vom Übersinnlichen, vom Ideellen, von der reinen Subjektivität, der Moralität und Freiheit aus, wie denn Schiller von der Kunst überhaupt vorerst geradezu die Erklärung gibt: „Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Übersinnlichen."

Was aber bedeutet nun also das Schöne, unter dem Gesichtswinkel des Erhabenen, oder des Übersinnlichen, oder der Freiheit betrachtet? Hier entdeckt Schiller eine Lücke, einen Mangel in der Kantischen Ästhetik und, indem er es unternimmt, jene Lücke auszufüllen, diesen Mangel zu beheben, gelangt er in einem wichtigen, ja entscheidenden, Punkte über den Meister hinaus, in einer Weise, die epochemachend wurde, nicht nur für ihn selbst, sondern für die ganze weitere Gedankenentwickelung des deutschen Idealismus. Und wie einige Jahre vorher die an Körner gerichteten „Philosophischen Briefe" dem Beginn seines Kant-Studiums präludierten, so hat er auch diese neuen Gedanken, die ihn über Kant hinausführten, zuerst in mehreren großen Briefen an Körner entwickelt.*)

Die Lücke oder der Mangel nun, den Schiller in der Kantischen Ästhetik entdeckt, besteht darin, daß hier das Ästhetische nur subjektiv, nicht aber objektiv begründet worden war; d. h. Kant hatte gezeigt, das Schöne gefalle vermöge der Übereinstimmung und Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft in dem betrachtenden Subjekt — ob aber diesem Gefallen auch in dem betrachteten Objekt irgend etwas entspreche, das ließ er gänzlich dahingestellt; er hatte gezeigt: in der ästhetischen Anschauung ordnen wir das Objekt einer Idee unter, wir „leihen" ihm die Vorstellung der Freiheit — ob aber jene Unterordnung und dieses Leihen, außer-

*) Sie fallen in die Zeit vom 25. Januar bis 28. Februar 1793. Schiller will hier die ersten Elemente einer neuen Ästhetik darlegen, die er in einer Schrift „Kallias" — welche aber ungeschrieben blieb — systematisch zu entwickeln gedachte. Darum nennt man diese Briefe an Körner auch wohl die Kallias-Briefe.

halb des Subjekts, auch noch im Objekte selbst begründet sei, ob es sich nicht vielmehr um eine Täuschung oder Unterschiebung handle, das blieb unausgemacht, ja die letztere Meinung hatte ganz augenscheinlich das Übergewicht. Nun ist freilich ohne weiteres klar, daß beim Erhabenen allerdings eine solche Täuschung und Unterschiebung („Subreption" nennt es Kant) stattfindet — denn nicht das Objekt ist erhaben, sondern nur das reine Subjekt; jenes gibt nur die Veranlassung zu dieser Erhebung der reinen Subjektivität, des Geistes, der Freiheit, nämlich zu der Erhebung über alles Objektive, über die Natur. Aber ist es denkbar, daß eine solche Täuschung auch beim Schönen stattfinde, d. h. daß wir einem Objekte Freiheit „leihen", ohne daß in ihm selbst dazu irgendwelche Veranlassung gegeben ist, daß wir es als frei beurteilen, Freiheit in ihm finden, ohne daß in ihm auch ein zureichender Grund anzutreffen wäre? Das wäre völlig unerklärlich; und es wäre alsdann jedenfalls rätselhaft, warum wir das eine Objekt schön nennen, das andere nicht. Es muß also ein objektives Kriterium geben, das beide unterscheiden lehrt. Beim Erhabenen ist dieses objektive Kennzeichen Größe (mathematische oder dynamische), welche die Fassungskraft des Subjekts übersteigt — also etwas dem reinen Subjekt Entgegengesetztes; beim Schönen wird es also etwas mit dem reinen Subjekt Übereinstimmendes sein.

Wie aber kann es geschehen, daß im Objekte etwas mit dem reinen Subjekt Übereinstimmendes sich finde? Um Übereinstimmung mit dem theoretischen Subjekt kann es sich nicht handeln — denn beim Schönen kommt nicht die Erkenntnis in Frage —, sondern nur um Übereinstimmung mit dem praktischen Subjekt, oder der Freiheit. Es muß also im Objekte — nicht Freiheit selbst, denn diese kann ihrem Wesen nach nie objektiv werden — wohl aber etwas der Freiheit Analoges geben, also etwas, was die wichtigen und wesentlichen Merkmale der Freiheit zeigt, ohne doch Freiheit selbst zu sein. Welches sind diese Merkmale? In seiner „Kritik der praktischen Vernunft" erklärt Kant, freies Handeln

sei autonomes (selbstbestimmtes, von innen, nicht von außen her, bestimmtes) Handeln, oder es sei ein Handeln, das nicht auf die Materie (den Inhalt), sondern lediglich auf die Form des Handelns gehe, oder endlich, es sei ein Handeln, das zweckvoll und doch zwecklos, weil ohne bestimmten (äußeren) Zweck, nur auf sich selbst als höchsten Zweck zurückbezogen sei. Wo nun also diese Merkmale sich finden, da haben wir ein Analogon der Freiheit. Und eben dies müßte also bei den Objekten der Fall sein, die wir schön nennen. Ein schönes Objekt wäre also ein solches Objekt, dessen Form zwecklos sich selbst bestimmt (autonom ist) — oder sich doch so zu bestimmen scheint, so wie dies beim freien Willen der Fall ist.

Wie dies nun möglich sei, dafür gibt die Kantische Philosophie selbst den deutlichsten Hinweis. Alles Objektive, die ganze Natur untersteht ja den Verstandesgesetzen, den Kategorien, diese sind also die allgemeinsten Formen alles Seienden; und da diese Formen des Verstandes wiederum formiert werden durch die Vernunft und die Freiheit, so ist diese das höchste formbildende Prinzip der ganzen Natur. Die Freiheit muß also wenigstens irgendwie hinabreichen in das ganze Reich des Objektiven, in die Natur, wenn wir uns davon auch keine deutlichen Begriffe bilden können; sie, die tiefste Wurzel alles Seienden, muß also überall, auch in den entlegensten Regionen des Objektiven, wenigstens spurenweise, mindestens irgendwie in Analogien ihrer selbst, hervortreten, so wie die Sonne ihre Strahlen auch noch in die entlegensten Regionen der Erde hinabsendet und dort wirksam werden läßt. So in der Tat faßt Schiller das große Grundprinzip der Kantischen Lehre, indem er es an einem entscheidenden Punkte erhellt und weiterbildet. „Es ist gewiß," sagt er, „von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit."

Schönheit ist also, mit anderen Worten, nichts anderes als Freiheit in der Natur, oder, negativ ausgedrückt, nicht Freiheit des bewußten Willens und der Tat — die immer übersinnlich ist — sondern objektiv gewordene Freiheit, oder *Freiheit in der Erscheinung*. Alles dies also sind gleichbedeutende Ausdrücke, welche unterschiedslos das Wesen der Schönheit bezeichnen: Freiheit in der Natur, natur-gewordene oder objektiv-gewordene Freiheit, Freiheit in der Erscheinung oder Autonomie in der Erscheinung, Autonomie (Selbstbestimmung) des Sinnlichen, Analogie einer Erscheinung (eines Objekts) mit der Form des reinen Willens, oder mit der rein praktischen Vernunft, oder mit der Freiheit.

Freiheit ist immer unerkennbar, wir können sie nur durch verschiedenartige Begriffsbestimmungen, hauptsächlich solche negativer Art, die erkennen lassen, was die Freiheit *nicht* ist, uns nahe bringen. Eben dasselbe gilt natürlich auch von der Freiheit in der Erscheinung, oder der Schönheit. Das Wesen der Freiheit ist Autonomie, *Bestimmung durch sich selbst*, der Gegensatz dazu ist Heteronomie, d. h. Bestimmtwerden durch ein *Anderes*. Überall also, wo solche Heteronomie stattfindet, ist, wie die sittliche Freiheit, auch die Freiheit in der Erscheinung, d. i. die Schönheit, aufgehoben. So ist es z. B. bei der Heteronomie der *Zwecke*, d. h. wenn ein Objekt seinen Zweck nicht in und durch sich selbst, sondern durch ein anderes hat. Wohl kann auch ein schönes Objekt einem bestimmten Zwecke dienen, wie dies namentlich bei vielen Werken der Kunst der Fall ist, einer Vase, die dem Sammeln von Blumen, einem schönen Gebäude, das dem Wohnen dient, u. s. f. — aber auf die ästhetische Beurteilung kann und darf solcher Zweck keinen Einfluß haben, hier wollen wir nicht wissen, zu welchem Zwecke ein schönes Objekt bestehe, sondern was es selbst sei. „Mag es sein, was es will! Sobald wir es ästhetisch beurteilen, so wollen wir bloß wissen, ob es das, was es ist, durch sich selbst sei." „Die Schönheit, oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle Dinge als Selbstzweck und duldet schlechterdings nicht, daß eins dem anderen als Mittel dient, oder doch das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der

mit dem edelsten gleiche Rechte hat und nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen werden, sondern zu allem schlechterdings konsentieren muß. In dieser ästhetischen Welt, die eine ganz andere ist, als die vollkommenste Platonische Republik, fordert auch der Rock, den ich auf dem Leibe trage, Respekt von mir für seine Freiheit, und er verlangt von mir, gleich einem verschämten Bedienten, daß ich niemand merken lasse, daß er mir dient. Dafür verspricht er mir auch reciproce, seine Freiheit so bescheiden zu gebrauchen, daß die meinige nichts dabei leidet; und wenn beide Wort halten, so wird die ganze Welt sagen, daß ich schön angezogen sei. Spannt hingegen der Rock, so verlieren wir beide, der Rock und ich, von unserer Freiheit. Deswegen sind alle ganz enge und ganz weite Kleidungsarten gleich wenig schön; denn nicht zu rechnen, daß beide die Freiheit der Bewegungen einschränken, so zeigt bei der engen Kleidung der Körper seine Figur nur auf Kosten des Kleides, und bei der weiten Kleidung verbirgt der Rock die Figur des Körpers, indem er sich selbst mit der seinigen aufbläht und seinen Herrn zu seinem bloßen Träger herabsetzt."

Eben dasselbe kann man an jedem kleineren oder größeren Kompositum erproben, das wir ästhetisch beurteilen. Wann ist eine Landschaft, sei es eine Naturlandschaft oder eine vom Künstler auf die Leinwand gebannte, als Ganzes schön? Dann, wenn jedes einzelne Glied, selbst das kleinste, frei ist, oder doch so erscheint. Freilich „an jeder großen Komposition ist es nötig, daß sich das Einzelne einschränkt, um das Ganze zum Effekt kommen zu lassen. Ist diese Einschränkung des Einzelnen zugleich eine Wirkung seiner Freiheit, d. h. setzt es sich diese Grenze selbst, so ist die Komposition schön. Schönheit ist durch sich selbst gebändigte Kraft, Beschränkung aus Kraft".

Heteronomie also, oder Unfreiheit, findet in der Erscheinung überall da statt, wo sie von außen, nicht von innen, bestimmt wird; Autonomie oder Freiheit, wo wir eine Erscheinung nicht nur nicht von außen bestimmt finden, sondern auch gar nicht veranlaßt werden, einer Ursache solchen, von außen kommenden, Bestimmtwerdens nach-

zuspüren. Darum wird unser ästhetischer Sinn z. B. beleidigt durch Schroffheit der Linien in einem Landschaftsbilde, d. h. durch Linien, welche plötzlich eine ganz andere Richtung einschlagen als vorher; und darum sind, umgekehrt, alle sanften Linien und Konturen, alle Schlangenlinien an sich schon schön. Der Grund ist, daß die Linien der letzteren Art gewissermaßen frei sich ergehen, denen der ersteren Art aber in dem Augenblicke, wo sie ihre Richtung plötzlich so gänzlich ändern, Gewalt angetan zu sein scheint, wenngleich wir die Ursache oder den Urheber dieser Gewalt nicht kennen. Denn „die Natur liebt keinen Sprung. Sehen wir sie einen tun, so zeigt es, daß ihr Gewalt geschehen ist. Freiwillig hingegen erscheint nur diejenige Bewegung, an der man keinen bestimmten Punkt angeben kann, bei dem sie ihre Richtung verändert. Und das ist der Fall bei der Schlangenlinie."

Eine Erscheinung wird *von innen* bestimmt, dies heißt aber wiederum, negativ ausgedrückt: sie wird durch nichts bestimmt, was nicht diese einzelne Erscheinung selbst ist; und positiv ausgesprochen: „es gibt gleichsam eine *Person* dieses Dinges, wodurch es von allen anderen Dingen, die nicht seiner Art sind, unterschieden wird" — und dadurch allein darf es bestimmt erscheinen, wenn es frei, also schön sein soll. „Alle Körper sind z. B. schwer; aber zur Natur eines körperlichen Dinges gehören nur diejenigen Wirkungen der Schwere, welche aus seiner speziellen Beschaffenheit resultieren. Sobald die Schwerkraft an einem Dinge für sich selbst und unabhängig von seiner speziellen Beschaffenheit, *bloß als allgemeine Naturkraft wirkt*, so wird sie als eine fremde Gewalt angesehen, und ihre Wirkungen verhalten sich als Heteronomie gegen die Natur des Dinges." So z. B. „findet man, daß die Schönheit der Tiere in denselben Verhältnissen abnimmt, als sie sich der Masse nähern und bloß der Schwerkraft zu dienen scheinen . . . hat die Masse Einfluß gehabt auf die Form, so nennen wir diese *plump*; hat die Masse Einfluß gehabt auf die Bewegung, so heißt diese *unbehilflich*". Darum ist der Bär oder Elefant unschön gegenüber dem Pferde, aber ebenso der schwere Ackergaul

gegenüber dem leichten Zelter. Ja „die Masse eines Pferdes ist bekanntlich von ungleich größerem Gewicht als die Masse einer Ente oder eines Krebses; nichtsdestoweniger ist die Ente schwer und das Pferd leicht ... dort ist es der Stoff, der die Kraft beherrscht, hier ist die Kraft Herr über den Stoff." Aus eben demselben Grunde ist „ein Vogel im Fluge die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffes, der durch die Kraft überwundenen Schwere"; und „es ist nicht unwichtig zu bemerken, daß die Fähigkeit, über die Schwere zu siegen, oft zum Symbole der Freiheit gebraucht wird. Wir drücken die Freiheit der Phantasie aus, indem wir ihr Flügel geben; wir lassen Psyche mit Schmetterlingsflügeln sich über das Irdische erheben ... die Schwerkraft verhält sich ungefähr ebenso gegen die lebendige Kraft des Vogels, wie sich — bei reinen Willensbestimmungen — die Neigung zu der gesetzgebenden Vernunft verhält."

Indem so das Schöne überall eine sinnlich-sichtbare Darstellung der Freiheit ist, deutet jede schöne Erscheinung auch hin auf die Freiheit selbst, auf die intelligible Freiheit, läßt sie uns ahnen und vorempfinden. „Die schöne Sinnenwelt", sagt Schiller, „ist das glücklichste Symbol, wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sei frei wie ich!"

16. Der Klassizismus.

Mit dem Begriffe der Freiheit in der Erscheinung, der in den Kallias-Briefen zum ersten Male hervortritt, hat Schiller den Höhepunkt seines Denkens erreicht. Dieser Begriff bedeutet: Natur und Freiheit, Sinnliches und Geistiges, Erscheinung und Idee, Objekt und Subjekt sind nicht durchweg geschieden, sie sind auch zur Einheit und Harmonie innig verknüpft, nicht bloß im reflektierenden Vorstellen (wie bei Kant), sondern im objektiven Dasein: nämlich überall da, wo dieses objektive Dasein schön ist.

Damit hat Schiller jenen Zwiespalt zwischen Natur und Freiheit, Sinnlichem und Geistigem überwunden, der sein ganzes Wesen beherrscht, den er so tief durchlebt hatte. Aber diese Überwindung bedeutet mehr als eine neugewonnene individuelle Überzeugung. Alles Besondere und Individuelle wird ja bedeutungsvoll erst durch das Allgemeine, und eine Persönlichkeit ist in dem Maße groß, in dem sie von einem geschichtlich Allgemeinen beherrscht und wahrhaft von ihm ergriffen wird. Unter diesem Gesichtspunkte tritt auch die Größe Schillers und der große Zug in seiner individuellen geistigen Entwickelung deutlich hervor. Denn jener Zwiespalt, den er so quälend durchlebt hatte und nun überwunden zu haben glaubte, dieser Zwiespalt ist ja das Grundthema des ganzen geschichtlichen Lebens, der Generalbaß aller Kulturentwickelung. Vor allem ist ja seit den Anfängen des Christentums die ganze Kultur beherrscht von dem deutlichen Bewußtsein jenes Zwiespaltes, von der scharfen Zuspitzung des Dualismus von Natur und Geist, bis zum Gefühle der völligen Gebrochenheit

und Zerrissenheit von Dasein und Menschenleben. Diesen Zwiespalt und Dualismus überwinden, in welchem Umfange es auch immer sein mag, das heißt also, sich entschieden abwenden von dem spezifisch-christlichen Geiste; und es heißt zugleich Fühlung und inneren Zusammenhang gewinnen mit der Antike, in demselben Sinne, in dem schon die Sturm- und Drangzeit sich ihr zugewandt hatte; nur daß jenes Ideal menschlicher Einheit und Harmonie, das man damals der Antike geliehen, nunmehr für Schiller den Charakter unbestimmter Hoffnung und Sehnsucht abstreift und einen klaren, eindeutigen, auch begrifflich streng bestimmteren Sinn erhält.

Eben damals aber, unmittelbar vor jenem Zeitpunkte, wo Schiller den Höhepunkt seines Denkens erreichte, damals, als er mit dem Fortgange seiner Kantischen Untersuchungen auch das vertieftere Studium des klassischen Altertums wieder aufnahm, berührte sich die neu errungene antikisierende Anschauung und Stimmung noch vielfach mit der früheren der Sturm- und Drangzeit, sie entlehnte von dieser vor allem noch den elegischen Grundton. Das schöne Denkmal dieser Übergangsperiode sind „die Götter Griechenlands". Alles ist hier noch in Sehnsucht getaucht und von elegischer Stimmung erfüllt:

Schöne Welt, wo bist du? — Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch Deine fabelhafte Spur.

Aber diese elegische Sehnsucht gründet sich doch schon auf bestimmte Voraussetzungen und feste Begriffe, in welchen sich bereits die Einwirkung des Studiums der Geschichte wie der Kantischen Philosophie verrät: die Antike ist ihm die Zeit der schönen Einheit und Harmonie des Lebens, die moderne (christliche) die der Zwiespältigkeit und Gebrochenheit des Daseins; damals, in der Antike, war Göttliches und Menschliches noch nicht geschieden — seitdem aber ist beides auseinander gerissen: in unendlicher Ferne von den Menschen thront der eine Gott, eine bloße

Idee, ein rein Geistiges, der die vielen Götter, die Bruderwesen der Menschen, in denen sich die Fülle des Lebens, die Breite des objektiven Daseins spiegelte, vernichtet hat:

Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.

Wie unendlich fern, kaum erreichbar, ist dieser rein geistige, lediglich ideelle Gott für den Menschen — noch weniger freilich erreichbar der in der Natur allein, in der Sinnenwelt verborgene Gott:

Mühsam späh' ich im Ideenlande,
Fruchtlos in der Sinnenwelt. . . .

Wie anders in Griechenland, wo Göttliches und Menschliches ungeschieden waren, wo der Künstler dem Gotte gleichen konnte, den sein Marmor pries, jene glücklichere Welt, wo Sinnliches und Geistiges noch vermählt, Ideal und Wirklichkeit noch eins waren! Aber dieser in bestimmteren Umrissen vorschwebenden Sehnsucht fehlt nun, im Gegensatz zur früheren Zeit, auch nicht die wohlbegründete Hoffnung, ja die Zuversicht, die gerade auf den schmerzlichen Verlust sich gründet. So spricht sie sich deutlich am Schlusse der zweiten Ausgabe der „Götter Griechenlands" aus: die schöne Einheit des Griechentums kann wiedererstehen, die hellenischen Götter sind uns unverloren, und gerade deshalb am ehesten unverloren, weil sie in der Wirklichkeit untergingen:

Aus der Zeitflut weggerissen, schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn;
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.

So bedeutet denn jedenfalls die nach langem schweren Kampfe errungene Erkenntnis von der Einheit und Harmonie des Ideellen und Geistigen im Reiche der Schönheit für Schiller auch in doppeltem, oder vielleicht dreifachem, Sinne eine Rückwendung zur Jugend: zunächst zur eigenen Jugend, zum Geiste der Sturm- und Drangzeit, in der jene Einheit und Harmonie als Sehnsucht lebendig war; dann zur Jugend der Menschheit, der hellenischen

Welt, in der jene Einheit als geschichtliche Erscheinung wirklich gewesen: endlich, könnte man auch sagen, zur Natur, dem jugendlichen Springquell, aus dem jede Art des Daseins sich neu erzeugen muß. Nach dieser Rückwendung zur Jugend konnte ihm daher auf der Höhe seiner Gedankenentwickelung der lange und mühevolle Aufstieg wohl wie ein böser Traum erscheinen, dieser Aufstieg, der ihn ganz in weltenferne und naturabgewandte Idealität entführt, ihn zeitweise den Idealen seiner Jugend, der Antike und der Natur, entfremdet hatte. So hat Schiller nachmals im „Spaziergang" die völlige Auflösung der elegisch-sehnsuchtsvollen in die optimistisch-zuversichtliche Stimmung geschildert:

In Deinen Armen, an Deinem
Herzen wieder, Natur, ach! und es war nur ein Traum,
Der mich schaudernd ergriff mit des Lebens furchtbarem Bilde. . . .
Reiner nehm' ich mein Leben von deinem Altare,
Nehme den fröhlichen Mut hoffender Jugend zurück. . . .
Unter demselben Blau, über dem nämlichen Grün
Wandeln die nahen und wandeln vereint die fernen Geschlechter,
Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns.

Rückwendung zur Antike und zur Natur, das hieß nun aber für Schiller auch Hinwendung zu Goethe. Denn dieser hatte noch eine geraume Zeit früher als Schiller zum hellenistischen Ideal der jugendlichen Werdezeit sich zurückgefunden und hatte ihm eine neue Ausprägung gegeben — vor allem in der „Iphigenie" — welche Schiller aufs stärkste beeinflußte. Er hatte auch zuerst jene elegischen Töne der Sehnsucht angeschlagen, die dann in den „Göttern Griechenlands" wiedertönten; wobei auch von Goethe selbst gilt, was er seiner Iphigenie in den Mund legt:

Und an dem Ufer steh' ich lange Tage,
Das Land der Griechen mit der Seele suchend.

Auch bei Goethe ging aber diese elegisch-sehnsuchtsvolle Stimmung, der letzte Nachklang der Sturm- und Drangzeit, unmittelbar in die optimistisch-zuversichtliche über; auch er fand und entdeckte Griechenland nicht mehr ausschließlich in entlegenen Zeiten, sondern inmitten der Wirklichkeit und unmittelbaren Gegenwart.

Indessen war schon der Weg, auf dem Goethe sich zur Antike zurückfand, ganz verschieden von dem, auf welchem Schiller dies erreichte, ja er war dem letzteren direkt entgegengesetzt. Denn Schiller war den Weg der Ideenbildung gegangen, den spekulativen Weg, wie er selbst ihn nennt, Goethe dagegen den der empirischen Beobachtung, der vorzugsweise sinnlichen Anschauung und des unmittelbaren Erlebens. Während der erstere z. B. in den Briefen an Körner erst die Grundbegriffe des Schönen, der Freiheit usw. a priori entwickelt, um sie alsdann an der Hand einzelner Kunst- oder Naturerscheinungen zu bestätigen und zu rechtfertigen, so hat Goethe zunächst überall, wie die Fülle der Natur-, so auch die der Kunstanschauung zu gewinnen gesucht, hat geprüft und verglichen, selbst äußerlich gemessen, um dann erst zur Anschauung der substantiellen Einheit vorzudringen. Daher hatte Schiller das Ziel seiner Sehnsucht, die abschließende Bestätigung des hellenistischen Ideals, in gesammelter Gedankenarbeit gefunden, bei einsamer Vertiefung in die abstraktesten Begriffe der Kantischen Philosophie; Goethe dagegen fand diese abschließende Bestätigung in — Italien, d. h. indem er in sinnlich-konkreter Gegenwart das einheitlich *schauen* durfte, was er vorher nur geahnt oder nur fragmentarisch, in Museen und Kirchen oder einzelnen Kunstwerken, erblickt hatte.

Verschieden, ja entgegengesetzt, wie die subjektive Entstehung, ist so aber auch der objektive *Inhalt* des neu gewonnenen hellenistischen Ideals bei Goethe und Schiller. Dieser Gegensatz ist konform dem Widerstreit des neuen Platonismus und des neuen Spinozismus. Für Schiller also waren die herrschenden Begriffe: Subjekt, Idee, Geist, Freiheit; für Goethe dagegen: Objekt, Substanz, Natur, Notwendigkeit. So konnten beide nur ein antagonistisches Verhältnis zueinander haben, wo immer sie auf geistigem Felde sich trafen. Wie aber, wenn der eine in der Natur die Freiheit, der andere in der Freiheit die Natur entdeckte? — so mußte alsdann die Verwandtschaft beiden bewußt werden, jene besonders starke, enge Verwandtschaft, die ja auch in der Natur gerade auf die Einheit in der polaren Gegensätzlichkeit sich gründet. So aber war

es hier. In den Kallias-Briefen, in denen Schillers Schönheitsbegriff zum Durchbruch kommt, wird an die Natur die Forderung gestellt, daß sie ganz frei werde, um schön zu sein; Goethe dagegen gibt, umgekehrt, von Italien aus, wo er sein klassisch-ästhetisches Ideal erst ganz befestigt hat, der Überzeugung Ausdruck, das aus freiem Schaffen geborene Kunstwerk sei erst schön, wenn es ganz Natur, ganz Notwendigkeit werde.

Auf der wechselseitigen Berührung und Anziehung, synthetischen Verknüpfung und fortschreitenden Ausgleichung innerhalb dieses polaren Gegensatzes ruht nun der unvergleichliche geistige Bund, den Goethe und Schiller in den goldenen Tagen der deutschen Literatur gegründet haben. Und in eben dieser, teils durch die wechselseitigen Beziehungen der Persönlichkeiten schon gegebenen, teils allmählich erst errungenen, Synthese besteht das Wesen des deutschen Klassizismus. Im Grunde ist ja die ganze Gedankenbewegung des deutschen Idealismus auch Klassizismus, insoweit sie ihr ideales Gegenbild in der Vorstellungswelt des griechischen Idealismus findet. Aber man kann mit Recht im engeren Sinne als Klassizismus auch jene Vorstellungsweise bezeichnen, durch welche Goethe und Schiller, in gemeinsamer Hingabe an das klassische Ideal, das eigentliche Hochziel des deutschen Idealismus, nämlich die Synthese von Subjekt und Objekt, die Harmonie von Natur und Freiheit, zum ersten Male erreicht hatten — wenigstens innerhalb der Grenzen des Reiches der Schönheit und der Kunst.

Dieses Reich der Schönheit erstreckt sich also so weit, als nur immer Natur und Freiheit sich wechselseitig verknüpfen — es wird demnach auf der einen Seite begrenzt von dem Reiche der bloßen Natur, der Vielheit des objektiven Daseins, auf der anderen von dem der bloßen Freiheit, der Einheit des rein Sittlichen und Ideellen. Wo sind diese Grenzen zu finden, und wie bestimmen sich danach das Wesen und die Arten des Schönen und der Kunst?

Es ist Schiller, der darauf zunächst allein die Antwort gibt. Zwar war das Reich der Schönheit für Goethe die eigent-

liche geistige Heimat, für Schiller nur die, nach langer mühsamer Wanderung erreichte, Adoptiv-Heimat. Um so mehr aber strebte der letztere danach, eben dort ganz heimisch zu werden, wo Goethe es längst schon war und, seiner Geistesart nach, so viel leichter sein konnte. So ist Schiller von vornherein das aktivere Element, der eigentliche Führer und Herold, ja der Prophet des Klassizismus, der ihn ebensowohl begrifflich durchdenkt, als auch mit Begeisterung verkündet und poetisch verherrlicht. Nachdem er diese selig-schöne Idealwelt des Geistes einmal entdeckt hatte, setzte er auch alle Kraft daran, sie innerlich zu erwerben, um sie wahrhaft zu besitzen. Und vermöge dieser inneren Aneignung hat er auch Goethe seine geistige Heimat erst ganz vertraut gemacht, sie ihm gleichsam zum zweiten Male geschenkt, indem er ihm die Augen öffnete über sein königliches Besitztum. Und er selbst war gleichsam der Statthalter dieses königlichen Reiches, dessen inneres Leben er nach vielen Seiten rastlos zu entwickeln, dessen Grenzen er vor allem so viel als möglich zu bestimmen und zu sichern suchte.

Er versuchte diese Grenzbestimmung zuerst — in der Abhandlung „Über Anmut und Würde" — da zu treffen, wo sie besonders schwierig ist, weil die Grenzen sich am leichtesten verwirren: nämlich bei der Schönheit des Menschen, als objektiver Erscheinung. Die naturphilosophische Auffassungsweise, welche die verbreitetste und populärste ist, erblickt diese Schönheit des Menschen nur von der Naturseite her. Sie nennt also einen Menschen dann schön, wenn er den Gattungstypus „Mensch", und womöglich auch noch den Rassen- und Geschlechtstypus, rein repräsentiert, wenn sein Körperbau ebenmäßig und proportioniert ist usw. Aber gerade diese Naturschönheit, die Schönheit des Baues, oder, wie Schiller sie auch nennt, die architektonische Schönheit, fällt ihm weder zusammen mit der objektiven Schönheit überhaupt, noch ist sie auch nur ein bedeutungsvolleres Gebiet innerhalb derselben, sondern sie ist von seinem Reiche der Schönheit geradezu ausgeschlossen, es sei denn, daß er sie nur allenfalls noch als Grenzfall gelten läßt. Denn der schöne Mensch in diesem Sinne

ist ja nichts als ein Objekt unter anderen, nur ein Ding unter Dingen, unterschiedslos eingereiht in die Fülle anderer schöner Naturerscheinungen, seien es Tiere oder Pflanzen, Bergformationen oder Kristalle usw. Freilich wird man sagen dürfen, der Mensch, als allgemeiner Gattungstypus, nehme in dieser Reihe schöner Naturerscheinungen die höchste Stelle ein, die Natur habe nichts Schöneres hervorgebracht als ihn. Aber dadurch wird der Mensch zwar zum bevorzugten Günstling, nicht jedoch zum Freigelassenen der Natur erhoben. Ja, selbst daß der organische Aufbau des Menschen mit seiner Vernunftbestimmung übereinkommt, also der Körper derart organisiert ist, daß er allen seelischen Regungen sich anzupassen und diese vielfach widerzuspiegeln vermag, auch dies alles ist nur besondere Gunstbezeugung und Geschenk der Natur, nicht aber Ergebnis, sei es direktes oder indirektes, der Freiheit. Also ist die architektonische Schönheit in jedem Falle nichts als ein Spezialfall der Naturschönheit, nicht aber spezifisch menschliche Schönheit. Diese kann erst da in Frage kommen, wo der Mensch eben nicht bloß als Objekt, sondern auch als Subjekt, nicht bloß als Natur, sondern zugleich als Person sich zeigt, als ein „Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache, seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann", wo also die Art seines Erscheinens abhängig ist von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit, und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit, bestimmt.

Da nun, wo in solcher Art die Freiheit aus ihrer intelligiblen Sphäre heraustritt in die Erscheinung, in den Zusammenhang des Objektiven, in die Natur, treffen wir auf diejenige spezifisch menschliche Schönheit, die wir Anmut oder Grazie nennen.

„Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst." Es

kann also architektonische Schönheit ohne Anmut, und ebenso Anmut ohne Schönheit des Baues geben.

Danach lassen sich die wesentlichen unterscheidenden Merkmale der Anmut leicht bestimmen. Sie ist zunächst ganz allgemein Freiheit in der Erscheinung. Nun kann aber Freiheit als solche niemals erscheinen, sie kann nur in die Erscheinungswelt eingreifen, etwas bewirken, Veränderungen hervorrufen, allgemein also bewegen. Daher ist Anmut auf jeden Fall Schönheit der Bewegung und bewegliche Schönheit — auch hier unterschieden von der bloßen Naturschönheit, der architektonischen Schönheit, die immer fixe, unbewegliche Schönheit ist. Aber nicht alle Erscheinungen des Bewegtseins beim Menschen sind der Anmut fähig, sondern nur solche, die vom Bewußtsein, vom Willen her ihren Antrieb erhalten, also, wie wir sagen, willkürlich, nicht solche, die der Notwendigkeit der Natur angehören, also unwillkürlich sind. Es kann wohl eine Anmut der Stimme, der Sprache, der Geste usw. geben, nicht aber eine Anmut des Atmens oder anderer rein natürlicher Bewegungen. Aber auch nicht alle willkürlichen Bewegungen sind der Anmut fähig — es ist noch dazu erforderlich, daß sie auch frei sind. Freiheit ist aber gleichbedeutend mit Moralität. Also sind nur solche willkürlichen Bewegungen der Anmut fähig, die einer moralischen Ursache entspringen, die einen moralischen Gemütszustand, ein, wenn auch noch so unentwickeltes, moralisches Streben in der Erscheinung zum Ausdruck bringen. Niemals also ist z. B. da Anmut möglich, wo die bloße Leidenschaft den Menschen beherrscht; daher deren Auftreten ja zu allererst auch gerade dadurch sich bemerkbar macht, daß die Anmut entflieht.

Wenn aber die Anmut so allen Erfordernissen der Freiheit genügen muß, so doch auch zu gleicher Zeit den Bedingungen der Natur. Und ihr Wesen besteht eben darin, daß sie beides zugleich tut und das Entgegengesetzte einheitlich verknüpft. Anmut ist also immer zunächst etwas Geistiges — aber sie ist zugleich ganz sinnlich-natürlicher Art; sie ist eine Erscheinungsart und

Ausdrucksform der Freiheit — und sie ist doch zugleich beherrscht von der strengen Notwendigkeit und Gesetzlichkeit der Natur; sie ist, als Bewegung, zwar zweckvoll und absichtlich — und doch zugleich unabsichtlich; sie muß zwar willkürlich — und doch zugleich unwillkürlich sein; ihr Ursprung soll moralisch — und doch soll sie zugleich natürlich sein, gleich als ob das Moralische nichts wäre, als ein notwendiger Effekt der Natur; und dieses Wechselverhältnis und Wechselspiel von Natur und Freiheit muß den Charakter der Leichtigkeit haben, es darf darin nichts von Zwang und Gewalt und Anstrengung sein, weder so, daß der Geist gegenüber der Natur, noch daß die Natur gegenüber dem Geiste sich gewaltsam und mühsam durchsetzt, oder auch nur durchzusetzen scheint.

Wo und wie auch immer dieses harmonische Gleichgewicht von Natur und Freiheit aufgehoben ist, da ist auch die Anmut selbst aufgehoben. Am häufigsten ist dies da der Fall, wo das Willkürliche der Bewegung gegenüber dem Unwillkürlichen, das Absichtliche gegenüber dem Unabsichtlichen dominierend hervortritt oder auch nur in einem gewissen Grade überwiegt. Dadurch entsteht der Eindruck des Steifen, Ungelenken, Pedantischen u. s. f., wodurch, auch wenn es nur in geringerem Grade sich zeigt, der Charakter der Anmut sofort verloren geht. Noch schlimmer ist es freilich, wenn Absicht und Willkür gegenüber der Natur nicht nur dominieren, sondern sie mißachten, vergewaltigen, mit Füßen treten. Das aber geschieht, wenn die Absicht auf die Anmut selbst gerichtet, wenn also diese, die ganz Natur sein soll, erkünstelt, wenn die Erscheinung der Freiheit zum bloßen täuschenden Schein herabgesetzt wird. Auf diese Weise entsteht die Ziererei, das Süßliche, die Koketterie usw. Diese falsche Anmut ruft bei ästhetisch empfindenden Menschen das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung hervor, sie erfreut nicht, wie die echte Anmut, sondern sie verdrießt, „man merkt die Absicht, und man wird verstimmt". Denn Grazie „muß jederzeit Natur, d. i. unwillkürlich sein (wenigstens so scheinen), und das Subjekt selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine

Anmut wüßte". „Daraus ersieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmut (die ich die theatralische und die Tanzmeistergrazie nennen möchte) zu halten habe. Sie ist ein würdiges Gegenstück zu derjenigen Schönheit, die am Putztisch ... hervorgeht und verhält sich ungefähr ebenso zu der wahren Anmut, wie die Toilettenschönheit sich zu der architektonischen verhält. Auf einen ungeübten Sinn können beide völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nachahmen; und ist die Kunst groß, so kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgendeinem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. ... Sobald wir merken, daß die Anmut erkünstelt ist, so schließt sich plötzlich unser Herz, und zurück flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Obwohl nun Anmut immer Schönheit der Bewegung ist, so kann es doch auch eine Schönheit der Ruhe, eine Anmut der festen Züge geben — aber dieses Ruhende, Feste war dann einmal Bewegung. „Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bei oftmaliger Erneuerung habituell wurden und bleibende Spuren eindrückten." Es ist oft freilich nicht leicht, gerade diese stabil gewordenen Züge der Anmut von der ebenfalls festen „Chiffrenschrift der Natur" zu unterscheiden. Und doch besteht eine solche Grenzlinie. Es gibt eine stumme Bildung der Züge beim Menschen, die uns nur anzeigt, was die Natur mit ihm beabsichtigt hat, und es gibt eine andere stumme Bildung — Schiller nennt sie die mimische — aus der wir erfahren, was er selbst zur Erfüllung dieser Absicht getan hat. Daher ist es für einen Menschen schon charakteristisch, wenn er überhaupt keine, oder nur sehr geringe, Spuren solcher mimischen Bildung aufweist. Denn „der Geist soll tätig sein und soll moralisch empfinden, und also zeugt es von seiner Schuld, wenn seine Bildung davon keine Spuren aufweist ... bloße organische Wesen sind uns ehr-

würdig als Geschöpfe, der Mensch aber kann es nur als Schöpfer (d. i. als Selbsturheber seines Zustandes) sein. Er soll nicht bloß, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen." Im umgekehrten Falle ist es ebenso charakteristisch, wenn bei einem Menschen die mimischen stummen Züge so beherrschend hervortreten, daß daneben die stummen Züge der Natur fast ganz verschwinden. Denn „ein reger Geist verschafft sich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluß und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spiels zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich alles Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, außerordentliche Schicksale und ein tätiger Geist völlig durchgearbeitet haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das Generische, die ganze Individualität der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, daß an einer solchen Gestalt alles Seele sei."

Neben der Anmut der Bewegungen und der stummen mimischen Ausdrucksformen gibt es noch eine dritte Art: die Anmut des sittlichen Handelns und der Sittlichkeit selbst. In den ersteren Arten tritt das Sittliche, oder die Freiheit, nur mittelbar, gleichsam durch Transposition, in der letzteren Art aber unmittelbar in das Reich der Erscheinungen ein. Daß es eine solche Schönheit der Sittlichkeit gebe und geben müsse, hatte Schiller schon in den Kallias-Briefen entdeckt, und er hatte hier eingehend, auch an der Hand instruktiver Beispiele, gezeigt: eine sittliche Handlung ist dann zugleich schön, wenn sie zwar lediglich der Pflicht entspringt, und doch ebenso „natürlich" erfolgt, wie eine sich von selbst ergebende notwendige Wirkung der Natur. Genauer betrachtet aber heißt dies, wie in „Anmut und Würde" gezeigt wird: eine sittliche Handlung ist dann zugleich schön, wenn sie, indem sie der Forderung der Vernunft entspricht, zugleich auch der Neigung oder dem sinnlichen Triebe, generell also der eigenen Natur, gemäß ist, wenn

also Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung hierbei zusammenstimmen.

Aber wie? Kann diese Bedingung auch erfüllt werden? Gehört es nicht zum Wesen der Pflicht, daß sie sich mit der Neigung nicht nur nie vermengen darf, sondern sich ihr schroff entgegensetzen muß? Und ist nicht andernfalls die Pflichmäßigkeit des Handelns und die Sittlichkeit aufgehoben? Jedenfalls ist dies die Ansicht Kants, und so sieht Schiller an diesem wichtigen Punkte sich zu ihm im deutlichen Gegensatze, der ihm zu einem polemischen Exkurse inmitten der Untersuchung über Anmut und Würde Anlaß gibt.

Der Widerstreit zwischen Kant und Schiller, der gleichbedeutend ist mit dem Gegensatze: Antithese von Subjekt und Objekt, Synthese von Subjekt und Objekt — dieser Widerstreit ist Schiller zunächst in aller Stärke bewußt geworden, wenn er sagt: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen"; jedenfalls habe Kant dazu vor allem „durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken Anlaß gegeben". Nichtsdestoweniger sucht sich nun Schiller zu überreden, man erhebe solche Vorwürfe nicht ganz mit Recht, man müsse unterscheiden zwischen der Untersuchung und der Darstellung der Wahrheit, und man dürfe den Kantischen Grundsätzen selbst nicht zur Last legen, was durch besondere Zeitumstände, was durch bestimmte, zeitlich bedingte, vorwiegend pädagogische Absichten veranlaßt sei. Man müsse bedenken, wie tief die Moral des Zeitalters, theoretisch wie praktisch genommen, gesunken war. Daher sei es für Kant erforderlich gewesen, nicht nur die „Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichlung und Überredung." So ward er „der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht

wert und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig danach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht ertragen." Was aber so unter gewissen Zeitumständen erklärlich, was unter moral-pädagogischen Gesichtspunkten berechtigt sein möge, sei es darum noch nicht unter allen Umständen, zu jeder Zeit und für alle Menschen. „Womit", sagt Schiller unmutig, „hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er (Kant) nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpieren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielzeug der Konvenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Äußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? . . . Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden, und das erhabenste Dokument ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein?"

In der Erwiderung, welche Kant diesen polemischen Ausführungen Schillers zuteil werden ließ,*) hat er sich mit diesem im Prinzip zunächst auf den gleichen Boden gestellt. Er gesteht ihm indirekt zu, daß es pädagogische Rücksichten waren, aus denen die Rigidität seiner Moralauffassung hervorging — nur nicht pädagogische Rücksichten, die lediglich für seine Zeit, sondern die generell, für alle Zeiten und für alle Menschen gälten: erst müsse der Pflichtbegriff selbst in seiner ganzen Strenge, das Sittengesetz in seiner ganzen Erhabenheit wirken, ehe man der Schönheit und der Grazie Spielraum geben könne; dann erst, wenn Tugend,

*) In einer ausführlichen Anmerkung zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welche 1793, wenige Monate nach Schillers „Anmut und Würde", erschien.

d. h. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht zu erfüllen, erreicht und gesichert sei, dürfe auch die Neigung mit ins Spiel kommen; und dann sei auch die Begleitung der Grazien gestattet, die dort, wo noch von Pflicht allein die Rede sei, sich in ehrerbietiger Entfernung halten müßten. „Erst nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben"; d. h. so wie Herkules *erst* die schweren zwölf Arbeiten verrichtete, ehe er zum Olymp emporgehoben und Führer der Musen wurde, so muß auch der moralisch gerichtete Mensch *erst* die Ungeheuer der eigenen Brust, das wilde Heer der Begierden und Neigungen niederringen, und von dieser harten Arbeit sind die Schönheit und Anmut ausgeschlossen — *dann* aber kann auch er die Musen, kann die Charitinnen herbeirufen.

So treffend hier das Verhältnis von Sittlichkeit und Schönheit nach *einer* wesentlichen Seite bezeichnet ist, so wenig ist es doch allseitig, und so wenig ist vor allem auch der Widerstreit von Schiller und Kant charakterisiert. Dieser greift weit hinaus über eine kleine Differenz bloß pädagogischer Art: es ist ein *ursprünglicher* Widerstreit, der in der ganzen beiderseitigen Richtung des Denkens begründet ist — der aber eben deshalb ihnen selbst nicht deutlich sichtbar werden konnte, wie ja denn überhaupt der Einzelne, auch der größte, sich selbst und sein Verhältnis zu den Zeitgenossen im historischen Lichte nur selten deutlich zu erblicken vermag. In Wahrheit wird durch diese Kontroverse zwischen Schiller und Kant zum ersten Male die Wegscheide deutlich markiert zwischen der älteren Gedankenperiode des deutschen Idealismus, die Kant, und der jüngeren, die Schiller begründet, Hegel aber vollendet hat: dort die Antithese, der Widerstreit von Subjekt und Objekt, der auch da noch hervortritt, wo die Einheit innerhalb gewisser Grenzen zugestanden wird — hier die Synthese und Harmonie von Subjekt und Objekt, die auch da noch das beherrschende Moment ist, wo der Widerstreit eingeräumt wird. Daher auch in den Punkten größter Übereinstimmung noch immer die *Tendenzen* des Denkens im Widerstreit sich befinden: Kants analytische Tendenz,

beide Pole des menschlichen Seins scharf zu sondern und antithetisch gegenüber zu stellen, Schillers synthetische Tendenz, ihre enge Verknüpfung und Einheit aufzuzeigen.*) In diesem Sinne ist auch Kants Humanismus ein wesentlich anderer als derjenige Schillers. Das menschliche Ideal Kants (und Fichtes) ist ethisch, wie das des neuen Spinozismus naturalistisch — dasjenige Schillers aber ästhetisch. Das Wesen des Menschen, das, wodurch er wahrhaft Mensch ist, erblickt Kant, wie er es in den berühmten Schlußworten der „Kritik der praktischen Vernunft" („der bestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir") ausspricht, in dem reinen Subjekt, im „unsichtbaren Selbst", in der Persönlichkeit, „in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart"; der neue Spinozismus dagegen erblickt das Wesen des Menschen, gerade umgekehrt, im rein Objektiven, in dem, was der Natur angehört, was ihn allen Wesen, allen Naturerscheinungen, gleichartig macht, so wie es etwa Goethe im „Faust" ausspricht:

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Schiller dagegen erblickt das Wesen des Menschen in der Harmonie und Einheit des Subjektiven und Objektiven, des unsichtbaren Selbst und des sichtbar sinnlichen Daseins, der moralischen Persönlichkeit und der geprägten Form der Natur. Dieser neue Humanismus tritt in der Abhandlung „Über Anmut und Würde" zum ersten Male klar hervor, und darum verteidigt ihn Schiller hier auch zunächst noch polemisch nach beiden Seiten: er hat manche Ausführungen, ohne den Namen zu nennen, direkt gegen Goethe gerichtet, gegen dessen Naturalismus er die Majestät des Sittengesetzes betont — und ebenso polemisiert er auch auf der anderen

*) Schiller hat auch selbst diese analytische Tendenz Kants bemerkt, aber sie, ebenso wie die pädagogische, die er ihm zuschrieb, nur hervorgehoben, um die Differenz kleiner erscheinen zu lassen, als sie wirklich war, indem er nämlich allgemein der „philosophierenden Vernunft" zur Last legte, was in der bloßen Anschauungsweise Kants begründet war.

Seite gegen Kant, wider dessen ethischen Rigorismus er als Anwalt der Natur und der Sinnlichkeit, der Triebe und Neigungen auftritt. Wenn aber Kant die Verbindung von Neigung und Pflicht nur unter erschwerenden Bedingungen, und nur in seltenen Fällen, allenfalls zugelassen, d. h. praktisch so gut wie ausgeschlossen wissen will, so *fordert* Schiller ihre Verknüpfung, als den Ausdruck wahren Menschentums: „Der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht, um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geistesnatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen. Erst alsdann, wenn sie *aus seiner gesamten Menschheit* als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, *wenn sie ihm zur Natur geworden ist*, ist seine sittliche Denkart geborgen. Denn so lange der sittliche Geist noch *Gewalt* anwendet, muß der Naturtrieb ihm noch *Macht* entgegen zu setzen haben. Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden."

Wo nun diese Versöhnung wahrhaft erreicht, wo Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht ganz zur harmonischen Übereinstimmung gebracht sind, da empfängt die Menschheit das Siegel der Vollendung, oder, was damit gleichbedeutend ist, der reinen Schönheit, da ist das vorhanden, was man als *schöne Seele* bezeichnet. „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß er dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruche zu stehen. Daher sind bei

einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienste anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist." Oder wie Schiller dies letztere auch in einem Distichon ausdrückt:

Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem was sie tun, edle mit dem was sie sind.

Insoweit nun die schöne Seele erscheint, sinnlich-sichtbar sich manifestiert, ist Anmut, Grazie vorhanden — nur nicht mehr als einzelne Erscheinungsform an einer Person, sondern als Ausdrucksform des Charakters, der ganzen Persönlichkeit. „In einer schönen Seele", sagt Schiller, „ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung." „Eine schöne Seele gießt auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphieren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt sein. Heiter und frei wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmut des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken sein, denn die Seele weiß von keinem. Musik wird die Stimme sein und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen." —

Es gibt nun, wie ja auch schon von Kant gelehrt wird, eine zwiefache Art der Harmonisierung von Natur und Freiheit: das Schöne (im engeren Sinne) und das Erhabene. Wenn beim Schönen die Harmonie in der Gleichordnung der beiden entgegengesetzten Faktoren sich erweist, so zeigt sie sich beim Erhabenen in der vollkommenen Unterordnung der Natur unter die Freiheit, des Sinnlichen unter das Sittliche. Es gibt also auch eine zwiefache Art der ästhetischen Erscheinung des Menschen: neben der Schön-

heit des Charakters, der schönen Seele, gibt es eine Erhabenheit des Charakters, die man als Geistesfreiheit bezeichnet, und neben der Anmut gibt es eine Würde des Menschen, in welcher ebenso die Geistesfreiheit ihren Ausdruck findet, wie in der Anmut die Schönheit der Seele. Wenn also Anmut auf die Harmonie von Pflicht und Neigung sich gründet, so beruht die Würde auf deren Disharmonie, die aber, wie jede Art des Erhabenen, sich auflöst in eine höhere Harmonie: die Erhebung des sittlichen Bewußtseins über jeden Antrieb der Natur. Und es sind hierbei weniger die Neigungen als die viel stärkeren Triebe, denen gegenüber die Erhebung des Geistes, der sittlichen Kraft und der Freiheit recht wirksam wird. Je stärker also die Natur den Menschen triebhaft, unwillkürlich bewegt, desto größer ist auch die moralische Kraft, die ihr Widerstand leistet, desto größer der Triumph der Geistesfreiheit, die sie besiegt und überwältigt, desto deutlicher und entschiedener auch das Hervortreten der Würde, durch welche jene Erhebung des Geistes in der Erscheinung sich offenbart. „Bei der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als Herrscher auf, denn hier hat er seine Selbständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet und sich seinem Joche gern entziehen möchte. Bei der Anmut hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt und keinen Widerstand zu besiegen findet. ... Anmut liegt also in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen, Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. Die Anmut läßt der Natur da, wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, einen Schein von Freiwilligkeit; die Würde hingegen unterwirft sie da, wo sie herrschen will, dem Geist. ... Würde wird daher mehr im Leiden, Anmut mehr im Betragen gefordert und gezeigt. Denn nur im Leiden kann sich die Freiheit des Gemüts, und nur im Handeln die Freiheit des Körpers zeigen." — Wie es eine falsche, affektierte Anmut gibt, so natürlich auch eine affektierte Würde, die steife Feierlichkeit und Gravität. „Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die

affektierte Anmut zu beobachten, so kann man oft in den Kabinetten der Minister und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studieren. ... Wenn die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur, schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frei und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung strahlt und der heitere stille Geist auf der beredten Stirn ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge."

Im allgemeinen wird man die Anmut mehr beim weiblichen Geschlechte finden, die Würde mehr beim Manne, was ja leicht erklärlich ist, vor allem, weil die festere Konstitution des Mannes (geistig und körperlich genommen) im Gegensatze zu der biegsamen, modulationsfähigen, für Eindrücke empfänglicheren des Weibes, nicht jene Leichtigkeit und jenes sanfte Hin- und Widerspielen so leicht zuläßt, ohne die es keine Grazie gibt. Indessen schließen Anmut und Würde in derselben Person sich nicht nur nicht aus, sondern sie bedingen sich in gewisser Weise wechselseitig. Es ist „nur die Anmut, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmut ihren Wert empfängt". Denn ob, statt moralischer Selbsttätigkeit, nicht Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) es sei, wodurch der Eindruck der Würde erzeugt wird, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen; und ebenso im umgekehrten Falle: ob es, statt des sittlichen Antriebes, nicht Schlaffheit des Geistes sei, was den Schein der Anmut hervorruft, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen.

Sind aber nun Anmut und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist „der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisteswelt und freigesprochen in der Erscheinung. Beide Gesetzgebungen berühren hier einander so nahe, daß ihre Grenzen zusammenfließen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in dem

sanftbelebten Blick, in der heiteren Stirn die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnotwendigkeit in der edlen Majestät des Angesichts unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im belvederischen Apoll, in dem borghesischen geflügelten Genius und in der Muse des barberinischen Palastes".

* * *

So beruht alle menschliche Schönheit, objektiv betrachtet, auf der einheitlichen Verknüpfung von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, des Sittlichen und Sinnlichen, der Pflicht und der Neigung u. s. f. In der Vollkommenheit dieser Synthese besteht das menschliche Ideal, in der Hinwendung zu ihr der Humanismus Schillers. Zu eben demselben Ergebnis führt nun auch die Betrachtung des menschlich Schönen von der subjektiven Seite her, welche den Inhalt der „Briefe über ästhetische Erziehung" bildet. Hier schließt sich Schiller in den philosophischen Grundbegriffen ebenso an Fichte an, wie in „Anmut und Würde" an Kant. Das aber bedeutet zugleich einen sachlichen Fortschritt, eine tiefere Begründung der Synthese, auf welche er hinarbeitete. Denn wenn, wie es bei Kant der Fall ist, Natur und Freiheit sich als gänzlich ausschließende Gegensätze, wie zwei ferne und fremde Welten, gegenüberstehen — so ist nicht leicht zu begreifen, wie es dennoch wohl ein einigendes Band und eine Verknüpfung zwischen ihnen geben könne. Anders aber, wenn, wie Fichte es lehrt, das, was wir als Objekt und Subjekt, Sinnliches und Geistiges usw. unterscheiden, nur die beiden Attribute, die beiden ursprünglichen Bestimmtheiten des reinen Subjekts selbst sind, so daß alles Dasein nichts ist als eine fortschreitend sich entwickelnde Synthese jenes Gegensatzes.

Indem Schiller nun innerhalb dieser fortschreitenden Synthese diejenige aufsucht, welche das Wesen der Schönheit in sich begreift, folgt er auch darin dem Vorbilde Fichtes, daß er dessen Methode

der Untersuchung, die sogenannte spekulative Methode, sich zu eigen macht. Sie war zwar schon von Kant begründet, aber erst durch Fichte deutlich bezeichnet und von anderen Arten des begreifenden Verfahrens deutlich unterschieden worden. Diese Methode, im Grunde die speziell philosophische Methode überhaupt, strebt vom Ganzen zum Einzelnen, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit hin, sie trachtet also vor allem darnach, die höchste Idee, den reinen Vernunftbegriff, zu gewinnen, um daraus alle Mannigfaltigkeit abzuleiten und so zu „begreifen". Diese spekulative, oder auch transzendentale, Methode geht also wohl, wie alle Erkenntnis, von der Erfahrung aus, aber, wie schon Kant betonte, wie auch Schiller am Schlusse des zehnten Briefes hervorhebt, sie kann sich von der Erfahrung nicht leiten lassen, sie muß sich vielmehr eine Zeitlang „aus dem traulichen Kreis der Erscheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen; aber wir streben ja nach einem festen Grund der Erkenntnis, den nichts mehr erschüttern soll, und wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern".

Erhebt man sich nun solcherart von der Erscheinung des wirklichen Menschen so weit zur Höhe der Abstraktion, als man nur irgend vermag, so gelangt man zu zwei entgegengesetzten Begriffen, unter welche alles menschliche Sein befaßt wird: das reine Subjekt und das rein Objektive — Schiller nennt das erstere auch Person, das letztere auch Zustand; er bezeichnet die Person auch mit dem Ausdrucke „das Selbst", den Zustand auch als „die Bestimmungen". Die Person ist beharrend, unveränderlich, der Zustand ist das Wechselnde, Veränderliche; jene ist absolutes, in sich selbst gegründetes Sein, d. i. Freiheit, dieser relatives, von Anderem bedingtes Sein, d. i. Notwendigkeit. Der Mensch als Person also, den wir auch „Ich" nennen, ist unabhängig von der Zeit, hat keinen Anfang; der Mensch als Zustand, als Erscheinung (Phänomen) ist in der Zeit, abhängig von ihr, werdend und geworden, hat also auch einen Anfang. Und beides gehört untrennbar zu-

sammen und bedingt sich wechselseitig: ohne veränderlichen Zustand würde der Mensch nur der Anlage und Möglichkeit nach vorhanden sein, aber nie wirklich sein und erscheinen; aber ohne das Beharrende, also ohne Person, gäbe es nichts, das da erscheinen könnte; denn „etwas muß sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein... Nur indem er (der Mensch) sich verändert, existiert er; nur indem er unverändert bleibt, existiert er.“*)

Dieser Zwiespältigkeit und Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens entsprechen nun auch zwei entgegengesetzte Anforderungen an die menschliche Natur, zwei ursprünglich widerstreitende menschliche Tendenzen, die, weil sie im tiefsten Grunde des Unbewußten sich geltend machen, am besten auch als Triebe bezeichnet werden. Der eine dieser beiden ursprünglichen Triebe, den Schiller als sinnlichen oder als Stoff-Trieb bezeichnet, ist bestrebt, den Menschen gleichsam ganz objektiv, ganz zuständlich zu machen, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen; der entgegengesetzte Trieb dagegen, den Schiller Form-Trieb nennt, ist bestrebt, den Menschen ganz zum Subjekt, ganz zur Person und zum Selbst zu machen, ihn über die Schranken der Zeit hinaus zu heben. Der Stofftrieb strebt nach Wechsel, nach fortdauernder Veränderung — wie sie die Zeit mit sich bringt —, der Formtrieb nach Beharrlichkeit und Dauer; der Stofftrieb zielt auf Mannigfaltigkeit, der Formtrieb auf Einheit; wo der Stofftrieb ausschließend wirkt, da ist notwendig die höchste Begrenzung vorhanden, der Mensch ist in diesem Zustande nichts als eine Größeneinheit, ein erfüllter Moment der Zeit, d. h. er ist sinnlich-empfindend — umgekehrt ist da, wo der Form-

*) Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß Schiller mit diesen Begriffsbestimmungen bereits den fundamentalen Gegensatz des neuen Platonismus: Natur und Freiheit, empirisch und intelligibel, 2c. identifiziert mit dem fundamentalen Gegensatze des neuen Spinozismus: Substanz und Akzidenz, obwohl er diese letzteren Bezeichnungen nicht ausdrücklich anwendet. Diese Identität erfährt von hier aus eine immer umfassendere Anwendung und Ausbreitung — bis zur universellen Identitätsphilosophie Schellings und Hegels.

trieb ausschließend wirkt, alle Begrenzung aufgehoben, wir sind dann nicht mehr in der Zeit, sondern diese ist in uns, der Mensch ist hier nur ideelle Einheit, d. h. er ist vernünftig denkend. Im ersteren Falle, wenn und solange die Empfindung ihn ganz beherrscht, ist seine Persönlichkeit aufgehoben, ist er nicht; im zweiten Falle, wenn das vernünftige Denken ihn ganz beherrscht, ist, existiert er nicht, ist sein objektives Sein aufgehoben. Das drückt schon die Sprache feinsinnig aus, indem sie von einem Menschen unter der ausschließlichen Herrschaft einer Empfindung sagt, er sei außer sich, d. h. außer seinem Ich; von dem entgegengesetzten, wo er ausschließlich dem vernünftigen Denken hingegeben ist, er sei bei sich; und daß sie den Übergang bezeichnet mit dem Ausdruck: in sich gehen, d. h. in sein Ich zurückkehren, seine Person wiederherstellen.

Alle Kultur des Menschen wird nun dementsprechend darin bestehen, jedem der beiden Grundtriebe zu seinem Rechte zu verhelfen, jeden zu entwickeln und so vollkommen als möglich zu entwickeln. Auf der einen Seite also zielt die Kultur nach größtmöglicher Veränderlichkeit und Extensität, auf der anderen nach größtmöglicher Beharrlichkeit, Selbständigkeit und Intensität, d. h. auf der einen Seite dahin, die (sinnliche) Empfänglichkeit so vielseitig als möglich auszubilden, sie so beweglich als möglich zu machen, so viel als möglich Fläche den Erscheinungen darzubieten, Welt zu ergreifen, Anlagen zu entwickeln; auf der anderen Seite so viel als möglich das Flächenhafte gewissermaßen zum Punkte zusammenzuziehen in der Einheit der Vernunft, so die Persönlichkeit frei zu machen, zu vertiefen, einheitlich, kraftvoll, stabil zu machen, so viel als möglich Welt zu begreifen und Form außer sich zu schaffen. Die menschliche Kultur, sagt Schiller, „wird also darin bestehen, erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen, und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs höchste zu treiben; zweitens: dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben, und auf Seiten der Vernunft die Aktivität aufs höchste zu treiben. Wo beide Eigenschaften sich vereinigen,

da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen."

„Dieses Verhältnis nun kann der Mensch *umkehren* und dadurch auf eine zwiefache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die tätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtrieb vorgreifen und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der tätigen zuteilen, durch den Formtrieb dem Stofftrieb vorgreifen und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterschieben." Solche Umkehrung und Verfehlung findet auch in der *Wissenschaft*, namentlich in der *Naturwissenschaft*, überall da statt, wo wir der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen nicht erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, sondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen sie hinausstreben — aber auch umgekehrt da, wo wir unsern Verstand, ohne Selbsttätigkeit, ganz durch die Fülle der Erscheinungen bestimmen lassen; und es ist schwer zu sagen, ob jener falsche Rationalismus, die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, oder diese leere Empirie, die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, der Erweiterung unserer Erkenntnis und dem Fortschritte der Wissenschaft mehr schaden. Jedenfalls kann dieser Fortschritt in jeder Art theoretischer Einsicht nur durch Verknüpfung von Offenheit des Sinnes mit Energie des Verstandes wahrhaft gefördert werden. Ganz ebenso ist es aber auch auf *praktischem* Gebiete. Wir vermögen nicht billig und teilnehmend, nicht hilfreich, gütig und menschlich gegen Andere zu sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Naturen treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen, wenn wir statt dessen unser eigenes Ich, oder unser eigenes menschliches Ideal, dem fremden vorgreifend und herrisch unterschieben — aber wir können es natürlich ebensowenig, wenn

unser Ich den gefühlsmäßigen Eindrücken von seiten der Anderen ganz passiv und willenlos hingegeben ist. Daher ist es auch in der Erziehung, in der Selbsterziehung wie in der Erziehung durch Andere, ganz ebenso verfehlt, den Charakter dadurch zu festigen und sicher zu stellen, daß man die Gefühle abstumpft, die Macht der Begierden zu brechen, die Leidenschaften zu unterdrücken sucht, als es natürlich auch verkehrt ist, um der Kultur des Gefühlslebens willen die des Charakters zu vernachlässigen und diesen allen Schwankungen des ersteren preis zu geben.

So wird dadurch, daß Stofftrieb und Formtrieb sich verwirren, immer wieder die Bestimmung des Menschen verfehlt, d. h. die harmonische Einheit der beiden Grundtriebe — denn diese eben ist seine Bestimmung als eines sinnlich-vernünftigen Wesens — immer wieder aufgehoben. Sie ist natürlich erst recht auch da aufgehoben, wo der eine der beiden Grundtriebe nur wenig zur Geltung kommt, zugunsten des anderen unterdrückt ist. Das ist ebensowohl da der Fall, wo die Kultur den Menschen noch wenig berührt, wo seine Natur vom Geistigen, Moralischen, von der Einheit des Formtriebes noch wenig gebildet wurde, als auch da, wo sie durch eben diesen Formtrieb überbildet, und darum als Natur verunstaltet, verzerrt, mißbildet wurde. Eben diese Gegensätzlichkeit aber tritt überall in unserer, der modernen, Zeit zutage. Denn sie schwankt beständig zwischen Roheit und Unnatur, Bildungslosigkeit und Überbildung, Sittenlosigkeit und Formlosigkeit und strengster Bindung durch Sitten oder raffinierte Gesellschaftsformen, die keiner natürlichen Regung mehr Raum lassen. Und es ist charakteristisch, wie leicht die meisten von einem Extrem zum anderen übergehen: kaum sind sie der Bindung durch die „Sitten" und äußeren Formen für einige Augenblicke entronnen, so überlassen sie sich zügellos ihren Begierden und den rohsten Ausbrüchen ihrer Natur.

Nichts ist freilich natürlicher, als daß dieserart die beiden Grundtriebe des Menschen unaufhörlich sich verwirren, auseinander und gegeneinander streben, so daß nicht die Einheit, sondern die Einseitigkeit schon unser individuelles menschliches Dasein charakterisiert —

ist doch das ganze moderne Leben, ist doch auch die Organisation der Gesellschaft und des Staates darauf angelegt, das Individuum nur zu einem ganz beschränkten Bruchstücke der Menschheit zu bilden, die Totalität des Menschentums in ihm aber gar nicht aufkommen zu lassen. Denn der Antagonismus der Kräfte, den die Entwickelung der Kultur nötig machte, hat es allmählich dahin gebracht, daß der einzelne Mensch nur noch um des Ganzen willen etwas bedeutet, aber nichts für sich selbst, so daß der moderne Staat gleich ist „einem kunstreichen Uhrwerke, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet ... Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdrucke seines Geschäfts, seiner Wissenschaft." Will man alle diese Erscheinungen, in welchen sich die Aufhebung der Einheit und Totalität des menschlichen Wesens manifestiert, recht würdigen, so messe man sie an dem Menschentum der Griechen. „Damals, bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein streng geschiedenes Eigentum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, miteinander feindselig abzuteilen und ihre Markung zu bestimmen ... So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücke riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzigen Gott ... So, zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophierend und bildend, zugleich zart und energisch, sehen wir die Griechen die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen ... Wie ganz anders bei uns Neueren! Auch bei uns ist das Bild der Gattung

in den Individuen vergrößert auseinander geworfen — aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, so daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen ... Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?"

Nun war unzweifelhaft „die Erscheinung der griechischen Menschheit ein Maximum, das auf dieser Stufe weder verharren noch höher steigen konnte" — die Menschheit mußte durch den Antagonismus der Kräfte, durch die Zwiespältigkeit und Gebrochenheit ihres Wesens hindurch, um eine neue Einheit zu gewinnen. Aber muß das, was vielleicht im Ganzen der Kultur notwendig war, auch für immer, muß es jetzt so sein, ist es das unentrinnbare Schicksal jedes Einzelnen? Ist es richtig, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte auf jeden Fall das Opfer ihrer Totalität notwendig macht? Kann denn aber wohl überhaupt „der Mensch dazu bestimmt sein, über irgendeinen Zweck sich selbst zu versäumen?" Das ist unmöglich, es widerspricht ebensowohl der Natur, welche uns zu einem einheitlichen Wesen bildete, als der Vernunft, welche uns Einheit und Totalität zum Ziele setzt. In der Tat aber wird uns durch beide schon der Weg gewiesen, der zu diesem Ziele führt, auf dem die Kultur selbst die Wunden, die sie schlägt, auch zu heilen vermag: es ist der Weg der ästhetischen Kultur, auf den wir von Natur und Vernunft dadurch hingewiesen sind, daß es im Menschen, neben den beiden entgegengesetzten Grundkräften, dem Stofftrieb und Formtrieb, noch einen dritten, beide verknüpfenden, Grundtrieb gibt — Schiller nennt ihn den Spieltrieb. In ihm wirken jene beiden andern Grundtriebe des Menschen vereinigt, und sie gehen gewissermaßen mit gleichen Ansprüchen in ihn ein und in ihm auf: zielt der eine auf den Stoff, die Materie des Daseins, die Breite des Objektiven, der andere auf die Form, die vernünftige Bildung des Daseins, die Einheit der Subjektivität, so zielt der Spieltrieb auf die Vereinigung von Stoff und Form, Materie und Vernunft, des Objektiven

und Subjektiven, der Notwendigkeit und der Freiheit. „Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Leben* in weitester Bedeutung; ein Begriff, der alles materielle Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heißt *Gestalt*, sowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt. Der Gegenstand des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also *lebende Gestalt* heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen, und, mit einem Worte, dem, was man in weitester Bedeutung *Schönheit* nennt, zur Bezeichnung dient."

Indem der Mensch also da, wo der Spieltrieb wirkt, zugleich sein Dasein empfindet und seiner Freiheit sich bewußt wird, zugleich als Materie sich fühlt und als Geist sich kennen lernt, kurz die entgegengesetzten Tendenzen seines Wesens zur Einheit bindet, so hat er in solchem Falle, und *nur* in solchem, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit; so wird ihm der (schöne) Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschafft, zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, dessen was er sein soll, was er aber nur in unendlicher Zeit erreichen kann. Und so kann man den doppelten Satz aufstellen: *der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt; und er spielt nur da, wo er wahrhaft Mensch ist.* Das Wort „spielen" soll hier lediglich, der ursprünglichen Bedeutung entsprechend, den Gegensatz zu *dem Verhalten* des Menschen zum Ausdrucke bringen, das er unter der ausschließlichen Herrschaft entweder des Stofftriebes oder des Formtriebes beobachtet. Denn in diesen letzten beiden Fällen sind wir zu unserem Verhalten immer *genötigt*, wir *erleiden* unseren Zustand, sind also unfrei — nur daß wir das eine Mal, wenn wir bloß empfinden, sinnliche Eindrücke haben usw., die Nötigung der *Natur*, das andere Mal, wenn wir geistige Aufgaben lösen, praktisch-moralisch fortschreiten wollen, die Nötigung des *Geistes*

erfahren. Nur da, wo der Spieltrieb in Wirksamkeit tritt, sind wir von dieser Nötigung, sowohl der der Natur als des Geistes, befreit, wir treten zu den Dingen, die wir alsdann schön nennen, in das Verhältnis der größten Liberalität, wir begehren sie nicht, wir wollen nichts von ihnen, als bloß in heiterer Sorglosigkeit — mit ihnen spielen. Das haben wiederum die Griechen schön zum Ausdruck gebracht — nur daß sie in den Olymp versetzten, was auf der Erde und unter den Menschen erscheint oder erscheinen sollte. „Sie ließen sowohl den Ernst und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Lust, die das leere Angesicht glättet, aus der Stirn der seligen Götter verschwinden, gaben die Ewigzufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei und machten den Müßiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Lose des Götterstandes: ein bloß menschlicher Name für das freieste und erhabenste Sein."

Indessen soll dies Wort „Spiel" nicht nur das Negative, das Fernsein von aller Nötigung, sondern auch positiv zum Ausdruck bringen, daß die Einheit des Menschen, welche der Spieltrieb bewirkt, keine ruhende, sondern eine bewegte ist, die in jedem Augenblick neu hergestellt wird. Im Bilde gesprochen, könnte man sagen: die beiden entgegengesetzten Grundtriebe des Menschen gleichen den entgegengesetzten Hebelarmen einer Wage: bald hat der eine, bald der andere das Übergewicht, es zeigt also dann die ganze Wage einen tiefen Ausschlag an — nur wenn der Spieltrieb regiert, ist die Wage im Gleichgewicht, stehen die beiden Hebelarme still, oder wiegen sich spielend in gleichmäßigem Rhythmus. Aber nur in der Idee freilich ist das der Fall; in der Wirklichkeit muß immer ein gewisses Übergewicht nach der einen oder anderen Seite sein. „Aus der Wechselwirkung zweier entgegengesetzter Triebe", sagt Schiller, „und aus der Verbindung zweier entgegengesetzter Prinzipien haben wir das Schöne hervorgehen sehen, dessen höchstes Ideal also in dem möglichst vollkommenen Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu suchen sein. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit

nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Übergewicht des einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchste, was die Erfahrung leistet, wird in einer Schwankung zwischen beiden Prinzipien bestehen, wo bald die Realität, bald die Form überwiegend ist. Die Schönheit in der Idee ist also ewig nur eine unteilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine doppelte sein, weil bei einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art, nämlich diesseits und jenseits, kann übertreten werden."

In der Wirklichkeit gibt es demnach immer eine zwiefache Schönheit, je nachdem, bei allem Gleichgewicht des Sinnlichen und Geistigen, bald das eine, bald das andere ein gewisses Übergewicht noch behauptet — Schiller unterscheidet sie als schmelzende und energische Schönheit. Jede der beiden Arten des Schönen ist notwendig und bedeutungsvoll für den Menschen, nämlich als Regulator seiner Bildung und Kultur, um aus jeder Art von Einseitigkeit das Gleichgewicht, die Einheit des ganzen Menschen wiederherzustellen. Diese ist ja immerfort dadurch bedroht, daß bald der Stofftrieb in die Sphäre des Formtriebes übergreift, bald das Umgekehrte stattfindet; es ist also klar, daß im ersteren Falle die energische Schönheit, d. h. die, bei der das Geistige überwiegt, am geeignetsten ist, den Ausgleich herbeizuführen und dem unterdrückten Formtriebe zu Hilfe zu kommen, und daß im umgekehrten Falle die schmelzende Schönheit dieses Gleichgewicht am besten herzustellen vermag. Im ersten Falle, wenn der Stofftrieb in die Sphäre des Formtriebes übergreift und so ein einseitiges Übergewicht behauptet, befindet sich der Mensch im Zustande der Abspannung und Erschlaffung: er ist hier bloß der Mannigfaltigkeit des Objektiven aufgelöst hingegeben, er verliert sich in einer Vielheit von Empfindungen, Eindrücken, sich kreuzenden Strebensrichtungen u. s. f. — alsdann bedarf er also erneut der Energie, d. h. der Möglichkeit und der Befähigung, das Mannigfaltige zu vereinheitlichen, die bloßen Impressionen zu

gestalten, das bloß Objektive sich subjektiv zu machen, sich zu assimilieren u. s. f. Greift aber der Formtrieb in die Sphäre des Stofftriebes über und behauptet seinerseits ein einseitiges Übergewicht, so befindet sich der Mensch im Zustande der (unnatürlich-übertriebenen) Anspannung: sein ganzes Wesen ist hier auf den Einheitspunkt gespannt, auf ihn hinbezogen und mit solcher Energie hingezogen, daß er darüber die Mannigfaltigkeit verliert — einem solchen Menschen tut es also not, daß sein Wesen zur Mannigfaltigkeit wieder zurückgezogen, daß die Einheit in der Vielheit wieder aufgelöst, gleichsam geschmolzen wird. Und nicht nur einzelne Menschen leiden, zeitweise oder dauernd, unter Erschlaffung und Abspannung auf der einen oder unnatürlicher Anspannung auf der anderen Seite, es gibt ganze Zeitperioden und Völker, bei denen eben dasselbe der Fall ist. Auch hier vermag die Totalität des Menschen, dort durch die energische, hier durch die schmelzende Schönheit, wiederhergestellt zu werden.

Aber selbst die schmelzende Schönheit bedarf der energischen, und diese bedarf jener, damit die Einheit und Totalität des Menschen gewahrt bleibe. Wo man sich ausschließend zu sehr der schmelzenden Schönheit hingibt, auch da besteht, wie bei dem einseitigen Übergewicht des Stofftriebes selbst, mindestens die Gefahr der Erschlaffung, Abspannung und Verweichlichung — das beweisen so viele ästhetische Zirkel oder hyperästhetische Menschen, die beim Spielen mit weichlichen Stimmungen und Gefühlen ganz entnervt werden und aller männlichen Entschlußkraft verlustig gehen. Und umgekehrt schafft die einseitige Hingabe an die energische Schönheit mindestens eine günstige Disposition zum Trotz, zu finsterer Abschließung und Verhärtung des Gemüts. Erst die gleichmäßige Kultur der schmelzenden und energischen Schönheit schafft also die volle Harmonie des menschlichen Wesens. Und in jedem Falle ist es die Schönheit, welche uns immer wieder zur Einheit unseres menschlichen Lebens zurückführt, ist es die ästhetische Stimmung, welche uns von jeder Einseitigkeit, und damit für alle neuen Möglichkeiten des Lebens, frei macht,

ja selbst für die entgegengesetzten wenigstens disponiert. Denn der Zustand der ästhetischen Stimmung, in dem Stofftrieb und Formtrieb sich gegenseitig die Wage halten und so sich wechselseitig aufheben, ist zwar auf der einen Seite als Nullpunkt oder Indifferenzpunkt, inhaltlich also als leer, anzusehen, auf der anderen Seite aber als der Zustand der höchsten Realität, je nachdem man sein Augenmerk mehr auf einzelne und bestimmte Wirkungen richtet, oder mehr auf die Abwesenheit aller Schranken und auf die Summe der Kräfte, die in diesem Zustand gemeinsam tätig sind. „Alle andern Ubungen geben dem Gemüt irgendein besonderes Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren." Daher „haben wir uns dem Genuß echter Schönheit hingegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unserer leidenden und tätigen Kräfte in gleichem Grade Meister, und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstrakten Denken und zur Anschauung wenden."

Darauf beruht nun der große, ja unersetzliche Wert, den die ästhetische Bildung und Kultur für die gesamte Menschheitskultur nach allen ihren Richtungen besitzt. Will man den Menschen zu irgend etwas bilden und erziehen, so gibt es dazu keinen besseren Weg, als ihn zunächst einmal durch ästhetische Kultur gleichsam neu zu schaffen, so daß er mit der frischen Ganzheit seines Wesens sich den angestrebten Zielen zuwenden kann. Daher kann die Wahrheit nicht mehr gefördert werden, als wenn man sie

herausstellt in der Schönheit, „so daß nicht bloß der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife". Und ebendasselbe gilt von der Sittlichkeit. Zwar soll diese, ebenso wie die Wahrheit, in ihrer Reinheit unter allen Umständen gewahrt bleiben, sie muß ganz durch sich selbst wirken und den Menschen ergreifen, und nichts ist verkehrter, als jene Grenzverwirrung, bei der Schein und Spiel vom Ästhetischen ins Ethische hinübergeführt werden und so den sittlichen Ernst und die sittliche Strenge unmöglich machen. Aber ungeachtet der Möglichkeit dieser Grenzverwirrung, die doch nur ein Mißverstehen und Mißbrauch des Ästhetischen ist,*) bleibt es sicher, daß auch zur ethischen Kultur der sicherste und beste Weg durch die ästhetische Kultur hindurch führt. „Wenn Du den Menschen sittliche Grundsätze predigst, so wird der Ernst dieser Grundsätze sie von Dir scheuchen, aber im Spiele ertragen sie sie noch; ihr Geschmack ist keuscher als ihr Herz, und hier mußt Du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst Du umsonst bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen, aber an ihrem Müßiggange kannst Du Deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst Du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich auch aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo Du sie findest, umgib sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet."

Und was von der individuellen Kultur gilt, das gilt schließlich auch von der Kultur ganzer Völker, ja der ganzen Menschheit, die das große Thema der Weltgeschichte bildet: auch hier führt der Weg ethischer Kultur durch die ästhetische Bildung und Erziehung. Schiller glaubte grade in seiner Zeit, in der unmittelbarsten Gegen-

*) Schiller hat darüber in seinem Aufsatze „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" eine Fülle feiner und tiefer Bemerkungen und Beobachtungen vereinigt.

wart, diese These durch die Tatsachen eindringlich demonstriert und bestätigt zu finden, nämlich durch den Verlauf der großen französischen Revolution. Das Ziel dieser Revolution war gewiß groß und der besten Menschheit würdig: nämlich die Ersetzung des bloßen Notstaates durch den Vernunftstaat, der Übergang vom bloßen Naturstaat, in dem Willkür und Gewalt regieren, zum ethischen Staate, in dem die Gerechtigkeit herrscht. Aber es ist kein Wunder, daß die Lösung dieser Aufgabe nicht nur größtenteils mißlang, sondern daß dabei die Menschheit selbst durch die blutigsten Greuel entehrt wurde. Denn noch fehlte es an der, für den Vernunftstaat erforderlichen, ethischen Reife der meisten Menschen, und diese konnte es deshalb noch nicht geben, weil es an ästhetischer Erziehung, als wichtigster Vorbereitung zu ihr, mangelte. Vom Naturstaat zum ethischen Staate führt der Weg durch den ästhetischen Staat, d. i. durch die Kreise des schönen Umgangs, harmonischer Geselligkeit und feinerer Gesittung. „Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reiches. ... Kein Vorzug, keine Alleinherrschaft wird geduldet, soweit der Geschmack regiert und das Reich des schönen Scheines sich verbreitet. ... In dem ästhetischen Staate ist alles — auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewalttätig beugt, muß sie hier um ihre Beistimmung fragen. Hier also, in dem Reiche des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte. ... Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele; der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die

seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen."

* *
*

Ist der Mensch nun erst wahrhaft Mensch im ästhetischen Zustande, ist ästhetische Erziehung das große Hilfsmittel, wie das unentbehrliche Bindeglied aller Kultur, dann ist offenbar der Künstler der Hauptträger dieser Kultur, der eigentliche Bildner der Menschheit. Und dann ist es eine der wichtigsten Angelegenheiten, nach dem Wesen des Künstlers, nach den Voraussetzungen und den Bedingnissen seiner schöpferischen Tätigkeit zu fragen. Die Antwort hierauf gibt Schiller hauptsächlich in der Schrift „Über naive und sentimentalische Dichtung", wobei er freilich weniger den Künstler im allgemeinen als den poetischen Künstler, den Dichter, ins Auge faßt.

Der Künstler macht das subjektiv Ästhetische objektiv, er sucht das, was in seinem Bewußtsein lebt, zu gestalten und herauszustellen als sinnfällige Erscheinung. Es ist also der Bewußtseinszustand, aus welchem das Werk des Dichters hervorgeht, es ist also auch das subjektiv-ästhetische Moment, die individuelle ästhetische Empfindungsweise, wodurch jeweilig der besondere Charakter des Dichters bestimmt wird. Und sonach werden die wichtigsten Unterschiede der Dichter wie der Dichtungsarten auch zunächst zusammenfallen mit den Hauptunterschieden in den ästhetischen Empfindungsweisen.

Nun besteht aber das Wesen jedes ästhetischen Bewußtseinszustandes, wie wir schon sahen, darin, daß in ihm, und nur in ihm, die Einheit und Totalität des Menschen ungebrochen, der Mensch ganz und wahrhaft Mensch ist. Diese Einheit und Totalität ist aber in zwiefacher Weise denkbar: daß der Mensch sie ursprünglich, d. i. naturgegeben, besitzt, daß er sie also nie verlor, oder daß er sie zu besitzen trachtet, sie wieder gewinnen will, nachdem er sie verloren. Wenn also die ungebrochene Einheit des menschlichen Wesens im ersteren Falle gegeben ist, so ist sie im zweiten Falle auf-

gegeben, als Ziel und Bestimmung; ist sie dort stets gegenwärtig, so liegt sie hier in der fernen Zukunft; und wenn sie im ersteren Falle objektiver Zustand ist, so ist sie im zweiten Falle Objekt des Strebens für den Willen und Gegenstand der Sehnsucht für die Empfindung; dort ist sie Realität, hier Idee, und, als erfüllt vorgestellt, Ideal; in jenem Falle ist sie Natur, in diesem Produkt der Kunst und Kultur, insbesondere also der ästhetischen Kultur.

Dementsprechend gibt es nun zwei verschiedenartige subjektive Bewußtseinszustände, allgemein-menschliche Empfindungsweisen, welche Schiller mit den Worten naiv und sentimentalisch bezeichnet. Naiv ist die Empfindungsweise dessen, der in ungebrochener Einheit ganz Mensch ist, dem es daher faktisch unmöglich ist, aus dieser Einheit und Totalität seines Wesens jemals herauszutreten, durch welche Lebensäußerung es auch sein mag. Sentimentalisch ist die Empfindungsweise dessen, der eben jene Einheit und Totalität verloren hat, aber das Verlorene sucht und wiederherzustellen trachtet.

Wir Neueren nun, wir Kulturmenschen der Gegenwart, sind durchweg beherrscht von der sentimentalischen Empfindungsweise; wir suchen die verlorene Einheit des menschlichen Wesens, und, suchen sie mit um so größerer Sehnsucht, je mehr sie verloren ist, je mehr das fortschreitend sich differenzierende Kulturleben das menschliche Wesen zerteilt, zerklüftet und zerstreut. Wir suchen das Verlorene zunächst innerhalb der Grenzen der Menschheit, und je weniger wir es hier finden, mit desto größerer Hingabe und Liebe flüchten wir uns dann — zur außermenschlichen Natur. Diese sentimentalische, und oft auch sentimentale,*) Naturbegeisterung ist darum charakteristisch für unser hochgesteigertes Kulturleben und begleitet es wie sein Schatten. Es ist nicht die Natur selbst, es ist eine vom Menschen erzeugte Idee, was wir in ihr, oder in einzelnen ihrer Erscheinungen, lieben, wie etwa einer unscheinbaren

*) Im Gegensatz zum Sentimentalischen ist das Sentimentale eine übertriebene Empfindungsweise (Empfindelei), schließt daher immer einen Tadel ein.

Blume, einer Quelle, einem bemoosten Steine, dem Gezwitscher der Vögel usw. „Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst. Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen."

Auf ganz dieselbe sentimentalische Empfindungsweise gründet sich daher auch das Gefühls-Verhältnis, das wir zu den Kindern und zu jeder Art kindlicher Einfalt und Naivität einnehmen. Auch hier ist unser Allgemein-Gefühl ein Gemisch von Rührung und Wehmut. „In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung, in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten aber des aufgegebenen, und es ist also keineswegs die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegenteil die Vorstellung seiner reinen und freien Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt."

Und in ähnlicher Weise nun, wie der Natur, wie den Kindern gegenüber, empfinden wir auch gegenüber dem schönen Kindes- und Jugendzeitalter der Menschheit, der Welt der Griechen. Auch sie hatten die Einheit und Ganzheit des menschlichen Wesens noch nicht verloren, ihr Sein und Leben selbst war, bei aller Kultur, noch Natur — darum empfanden sie auch gegenüber der außermenschlichen Natur noch naiv, nicht sentimentalisch, wie wir Neueren. Die Natur ist für sie dem Wesen nach noch nicht unterschieden von der menschlichen Natur, sie hängen nicht an ihr mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süßer Wehmut, wie wir, ja, sie

wenden ihr, im Gegensatze zur Menschenwelt, nur geringe Aufmerksamkeit zu, und ihre Phantasie ist geschäftig (wie es die Mythenwelt deutlich zeigt), die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen, und da, wo eine blinde Notwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluß zu geben. Weit entfernt also, daß unser sentimentalisches Gefühl für die (außermenschliche) Natur auch den Griechen eigen gewesen, ist es vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir *für* die Griechen haben. Die Griechen empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche; die Griechen hielten das *Natürliche* des Lebens auch im Umkreise des Menschlichen fest, uns treibt das *Naturwidrige* unseres Lebens, „dem Triebe nach Wahrheit und Simplizität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließt, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist"; die Griechen, mit einem Wort, waren *heimisch* in der Natur, wir aber haben *Heimweh nach* der Natur. „Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirten ließ, als was die Seele des jungen Werther bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit." — —

Diesen beiden subjektiven Bewußtseinszuständen entsprechen nun also auch zwei grundverschiedene *Dichtungsarten*, die ebenfalls als naive und sentimentale zu bezeichnen sind. Denn „wendet man den Begriff der Poesie, der kein anderer ist, als *der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben*, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, daß dort, in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch, mit allen seinen Kräften zugleich, als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige *Nachahmung des Wirklichen* — daß hingegen hier, in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner Natur nur eine Idee ist, die Erhebung der Wirklich-

keit zum Ideal, oder, was auf eins hinausläuft, die Darstellung des Ideals den Dichter machen muß. Und dies sind auch die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann."

Daraus ergeben sich nun auch die hauptsächlichen Kennzeichen und Unterschiede der beiden Dichtungsarten. Das Wirkliche ist immer begrenzt, die Idee und das Ideal dagegen sind immer unendlich; darum kann wohl das Ziel der naiven Dichtungsart (Darstellung des Wirklichen), nicht aber das der sentimentalischen (Darstellung des Ideals) ganz erreicht werden; und es kann keine Vollkommenheit der letzteren geben, so wie es eine der ersteren gibt. Darum ist es zwar leicht, aber auch trivial, den neueren Dichter gegen den alten herabzusetzen. Beide sind überhaupt als solche nicht zu vergleichen, und so wenig man einen neueren Dichter etwa einem Homer an die Seite stellen darf, so wenig kann Homer oder irgendein alter Dichter in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten. „Denn jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung, dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen." Daher rührt z. B. die Überlegenheit, welche die griechische Plastik bis zum heutigen Tage über alle neuere behauptet. Denn „in plastischen Werken hilft dem Neueren seine Überlegenheit in Ideen wenig; hier ist er genötigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das genaueste im Raume zu bestimmen und sich folglich mit dem alten Künstler grade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worin dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In poetischen Werken ist es anders; und siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der neuere sie wieder im Reichtum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz in dem, was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen."

Ein bedeutungsvoll charakteristischer Unterschied ist es sodann, daß, während in der sentimentalischen Dichtung das subjektive

Moment stark hervortritt, dieses in der naiven ganz hinter dem objektiven verschwindet. Wenn der sentimentalische Dichter aus seinem Werke in gewissem Maße heraus- und hervortritt, so steht der naive „wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, hinter seinem Werk; er ist das Werk, und das Werk ist er", er „ist streng und spröde wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, ohne alle Vertraulichkeit entflieht er dem Herzen, das ihn sucht, dem Verlangen, das ihn umfassen will", so daß diese seine Objektivität oft als Unempfindlichkeit, jene Sprödigkeit oft als Härte erscheint. So ist Homer, so unter den Neueren auch Shakespeare, der sich nirgends herbeiläßt, mit dem Zuschauer zu reflektieren, und sein Herz sehen zu lassen, sondern — woran Schiller in seiner Frühzeit so großen Anstoß nahm — keinen Anstand nimmt, ganz „gefühllos" im höchsten Pathos zu scherzen, z. B. die herzzerschneidenden Auftritte im Lear, im Macbeth durch einen Narren zu „stören". — Die naive Dichtung ist endlich auch einfach und einheitlich, wie die Natur, und so kann es wohl Grade der Wirkung des Naiven geben, aber nicht Arten der naiven Empfindungs- und Dichtungsweise. Anders ist es bei der sentimentalischen Dichtung; sie beruht auf dem Kontraste der Wirklichkeit und des Ideals, die Empfindungsweise ist also hier immer eine doppelte: positiv und negativ, dort die Zuneigung zum Ideal, hier die Abneigung gegen die Wirklichkeit. Und in jeder sentimentalischen Dichtung kann das eine oder das andere überwiegen. Überwiegt die Abneigung gegen die Wirklichkeit, so wird die Dichtung satirisch, überwiegt die Sehnsucht nach dem Ideal, so wird sie elegisch. Die Satire kann wiederum pathetisch und scherzhaft, tragisch oder komisch sein; die Elegie kann wieder unterschieden werden als Elegie im engeren Sinne, wenn der Dichter beim Kontrast des Wirklichen und Idealen stehen bleibt, und als Idylle, wenn er dem Wirklichen ganz entflieht und uns in eine unwirkliche Welt des erfüllten Ideals führt. — —

Einen wie großen Gegensatz nun aber auch die naive und sentimentalische Empfindungsweise bilden, so gibt es doch die Möglichkeit einer Synthese, einer innerlichen Verknüpfung beider. Sie

ist theoretisch nicht leicht ausdenkbar, diese Möglichkeit; und doch sie ist zur Wirklichkeit, sie ist unmittelbar gegenwärtig geworden: in Goethe und seinen Dichtungen. In diesem Sinne begreift ihn Schiller, so wie ihn nie ein anderer begriffen hat und begreifen konnte, als das außerordentlichste Phänomen, dessen Erkenntnis ihm nicht nur das Wesen einer Persönlichkeit, sondern das Wesen der Kunst, der Dichtung, der Schönheit aufschloß, und so ihm auch den Schlüssel lieferte zu der ganzen Vorstellungswelt, von der er selbst erfüllt war. Goethe lebt, so zeigt Schiller, ganz wie wir anderen Neueren, in der gegenwärtigen Kulturwelt; auch er ist ganz erfüllt von dem Kontrast und Zwiespalt des Ideals und der Wirklichkeit, erfüllt von ihrer sentimentalischen Sehnsucht nach der Natur, nach der verlorenen Einheit des menschlichen Wesens; aber, und darin liegt eben das Außerordentliche, er stellt dies Alles dar — als Natur; Goethe arbeitet mit allen Mitteln des naiven Dichters — aber seine Charaktere sind sentimentalisch, ja die wichtigsten unter ihnen sind geradezu typische Beispiele sentimentalischer Empfindungsweise: so Werther, so Tasso; „selbst in seinem neusten Roman (Wilhelm Meister) stellt sich der poetisierende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjektive Vorstellungsweise der objektiven — aber mit welcher Verschiedenheit! entgegen; sogar im „Faust“*) treffen wir denselben Gegensatz, freilich, wie auch der Stoff dies erfordert, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisiert, wieder an.“ —

So gewiß nun in der Tat schon in Goethe eine Synthese von naiver und sentimentalischer Dichtungsart sich darstellt, so gab es doch noch eine höhere und vollkommenere Verknüpfung: nämlich die enge Geistesgemeinschaft von Goethe und Schiller selbst. Denn bei allem sentimentalischen Einschlag überwog doch bei Goethe durchaus das Naive, so wie bei Schiller, trotz aller Annäherung an das Naive, das Sentimentalische. Indem aber beide

*) Von dem damals (1795), als Schiller seine Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ schrieb, noch nichts erschienen war, den er aber im Entwurf kennen gelernt hatte.

die engste Geistesgemeinschaft herstellten, ergänzte jeder den andern, war ihr gemeinsamer Gedankenkreis jeden Augenblick geschlossen; und so war eben dieser Geistesbund die vollkommenste Synthese, die es geben konnte: die innigste Einheit in der stärksten Gegensätzlichkeit. Und diese Synthese war nicht beschränkt auf den Widerstreit von „naiv" und „sentimentalisch", sondern verknüpfte ebenso die korrespondierenden Gegensätze von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, Idee und Erfahrung, Spekulation und Anschauung, Idealismus und Realismus. Daher konnte es auch geschehen, daß diese, in ihren Persönlichkeiten dargestellte, Synthese beiden Dichtern selbst nicht auf künstlerischem, sondern auf naturwissenschaftlichem und naturphilosophischem Felde zum ersten Male ganz offenbar wurde. Goethe hat diese Tatsache in einem Erinnerungsblatt festgehalten, das unter der Ueberschrift „Glückliches Ereignis" die erste, im Jahre 1794 erfolgte, ernsthafte Bekanntschaft mit Schiller schildert. Es war auf dem Heimwege von einer Sitzung der naturforschenden Gesellschaft in Jena, daß Goethe und Schiller zufällig sich trafen und ein Gespräch anknüpften. Beide waren zunächst, in der Besprechung des gehörten Vortrags, einig darin, die gewöhnliche Empirie, „die so zerstückelte Art, die Natur zu behandeln" zu verwerfen, jene Art, die den Laien, wie Schiller sagt, „keineswegs anmuten könne", die aber, wie Goethe erwidert, „den Eingeweihten selbst vielleicht unheimlich bleibe". Mit anderen Worten: beide vereint setzen zunächst der bloß verständigen und diskursiven Art der Naturerkenntnis, die am Einzelnen und Begrenzten haftet und die Dinge in ihrer Isolierung verknüpft, die vernünftige, die genial-intuitive Naturerkenntnis entgegen, welche das Einzelne erst im Allgemeinen begreift und darnach trachtet, die Natur, wie Goethe sagt, „nicht gesondert und vereinzelt zu nehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend, darzustellen". Alsbald aber zeigt sich nun der Widerstreit. Denn Goethe behauptet, man gewinne diese intuitiv-einheitliche Naturanschauung vom Objekte aus, also durch Erfahrung, Schiller dagegen, man könne sie nur vom Subjekte aus gewinnen, also durch die Idee.

Indem sie darüber diskutierten, gelangten sie zu Schillers Wohnung, und Goethe ging mit hinein. Da, fährt dieser in seiner Erzählung fort „trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und ließ mit manchen charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Und Goethe erwiderte: „Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.“

Eben diese Gegensätzlichkeit aber war nun für Goethe und Schiller das Korrelat ihrer Einheit, die Vorbedingung auch für das Bewußtsein dieser Einheit, und eben darauf beruht die Größe und Stärke des geistigen Bundes, in den sie nach jenem „glücklichen Ereignis“ eintreten. So bezeichnet es Goethe selbst mit den Worten: „... und so besiegelten wir durch den größten, vielleicht nie ganz zu schlichtenden Widerstreit von Objekt und Subjekt einen Bund, der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches Gute gewirkt hat“. Und Schiller drückt ebendasselbe aus, wenn er in einem Briefe an Goethe eingehend auseinandersetzt, daß und warum der überwiegend spekulative Geist (Schiller), der vom Subjektiven, von der Einheit, der Idee ausgeht, und der überwiegend anschauende Geist (Goethe), der vom Objekt, von der Mannigfaltigkeit, von der Erfahrung ausgeht, ungeachtet der stärksten Gegensätzlichkeit einander treffen können, ja müssen, — wenn sie, wie eben hier der Fall, beide genialisch sind.

Wo ein Zwiefaches derart entgegengesetzt ist, daß es eben deswegen zusammengehört und eine Einheit bildet, da spricht man von Polarität. Diese war also auch die Signatur des Schiller-Goethe'schen Geistesbundes; nur nicht die Polarität der Ruhe, wie sie etwa in der unbeseelten Natur sich findet, sondern die der Bewegtheit: im rythmischen geistigen Wechselspiel, ähnlich dem von Systole und Diastole, wurde die polare Entgegensetzung im Bewußtsein beider bald enger zusammen gezogen, bald weiter gedehnt, und

es blieb doch immer ein und dieselbe konstante Einheit in der Gegensätzlichkeit. Wie fruchtbar diese Wechselwirkung wurde, das steht vor allem in der Geschichte der deutschen Dichtung mit goldenen Lettern verzeichnet, obwohl ihre Wirkungen weit darüber hinausreichen. Im allgemeinen — auch hier der polare Gegensatz — war Schiller hierbei mehr das gebende, aktive, Goethe mehr das passive, empfangende Element. Denn der erstere besaß schon ursprünglich, seiner ganzen Geistesart und Entwickelungsrichtung nach, jenes Bewußtsein der Zwiespältigkeit, aber auch der Polarität, von Subjekt und Objekt, das dann durch seine Vermittlung in Goethe erst langsam geweckt wurde. Daher wurde in letzterem dieses Bewußtsein auch nie so deutlich und so lebendig, wie dies bei Schiller der Fall war. Goethe verdankte Schiller, wie er selbst es ausspricht, die Abwendung von der ausschließlichen Versenkung in das Objekt, die Hinwendung zum Subjekt, — und er bekennt sich doch gern immer wieder als „Stockrealiste"; er begreift und würdigt wiederholt die Notwendigkeit reflexiver Betrachtungsweise, bei der das Subjekt sich selbst gegenständlich wird — und dann rühmt er doch wieder frohgemut von sich, er habe „nie über das Denken gedacht"; er, der Spinozist, versteht schließlich, unter der Einwirkung Schillers, auch die platonisierende Denkweise, und in diesem Sinne wird er in einem gewissen Grade sogar Anhänger der Kantischen Philosophie — und doch wendet er sich immer wieder auch von ihr ab und wirft ihr vor: „sie kommt aber nie zum Objekt."

Fruchtbar wurde für Goethe die von Schiller gelehrte Unterscheidung und Wechselbeziehung des Subjektiven und Objektiven vor allem im Bereiche seiner Naturphilosophie, wie seiner Theorie des Schönen und der Kunst. Dort, im Bereiche der Naturerkenntnis, gewann Goethe auf diese Weise vor allem zahlreiche wertvolle Gesichtspunkte zur Kritik des empiristischen Verfahrens — ein Beispiel ist sein Aufsatz „Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt". Er bezeichnete nun auch das Typische, das Urphänomen mit Schiller häufig als Idee; und obgleich er auch bisher schon als Naturforscher gern auf dem schmalen Grenzgebiete von Idee und Erfahrung sich

bewegt hatte, wo jeder „ernste, treue Forscher am liebsten verweilt", so wird er doch nun erst dieser seiner Forschungsart deutlich inne, und übt sie fortan mit klarerem Bewußtsein; und daraus gewann er dann wieder zahlreiche wertvolle Gesichtspunkte der Kritik, auch der Selbstkritik, obwohl es ihm nie gelingen wollte, über das prinzipielle Verhältnis von Idee und Erfahrung ganz ins Reine zu kommen. Dies alles wurde dann besonders wichtig für seine „Farbenlehre", da ja grade beim Farben-Phänomen die sorgfältige kritische Scheidung des Subjektiven und Objektiven von besonderer Bedeutung ist.

Ähnliches gilt sodann von Goethes Kunsttheorie. Auch hier sieht er nun, unter der Einwirkung Schillers, das Wesen der Kunst nicht mehr ausschließlich in der Darstellung der reinen Natur-Form, sondern er wird aufmerksam auf die Dualität und Polarität, die im künstlerischen Prozeß obwaltet. Er gebraucht für diesen Gegensatz bald die Bezeichnungen Schillers, bald andere Ausdrücke, die seiner spinozistischen Denkweise näher liegen. So bezeichnet er einmal das Subjektive, Ideelle, Geistige, als das der Natur Entgegengesetzte, einfach mit dem Worte „übernatürlich". Es ist selten, sagt er in den „Propyläen", „daß ein Künstler sowohl in die Tiefe der Gegenstände als in die Tiefe seines eigenen Gemüts zu dringen vermag, um in seinen Werken . . . wetteifernd mit der Natur, etwas Geistig-Organisches hervorzubringen und seinem Kunstwerk einen solchen Gehalt, eine solche Form zu geben, wodurch es natürlich zugleich und übernatürlich erscheint". Aber wiederholt charakterisiert er den polaren Gegensatz im künstlerischen Schaffen auch durch die Ausdrücke Schiller'scher Dialektik, wie Mannigfaltigkeit (Welt) — Einheit, das Einzelne — das Allgemeine, Natur, (Notwendigkeit, Uniformität) — Idee (Freiheit, Leben) u. s. f.; so wenn er im Vorspiel zum „Faust" das Wesen des Dichters und des dichterischen Schaffens schildert:

Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt
Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt?
. . . . . .

Wenn die Natur des Fadens ew'ge Länge,
Gleichgültig drehend, auf die Spindel zwingt,
Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge
Verdrießlich durcheinander klingt,
Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe
Belebend ab, daß sie sich rhythmisch regt?
Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe,
Wo es in herrlichen Akkorden schlägt? ...

In ähnlicher Weise schildert Goethe einmal in der Künstler-Novelle „der Sammler und die Seinigen" das künstlerische Verfahren als eine stete Auflösung des polaren Gegensatzes der Neigung, die individuell ist, das Individuelle, Einzelne sucht und es liebend umfassen will, eben dadurch aber zugleich begrenzt wird, und der Erkenntnis, die allgemein, idealisch ist, die das Allgemeine, Typische, den Begriff sucht, die aber kalt ist und kalt läßt, indem sie unser menschliches Wesen ins Unbegrenzte erweitert. Indem so der Mensch bald zur Beschränktheit, aber der Wärme, individueller Neigung sich zurückgetrieben, bald sich zur Unbegrenztheit, aber der Kälte, allgemeiner anschaulicher Erkenntnis sich emporgehoben fühlt — „was würde aus ihm in diesem Zustande werden, wenn die Schönheit nicht einträte und das Rätsel glücklich löste!" —

Weder Goethe indessen noch Schiller blieb bei dieser Polarität stehen — sie erhoben sich bereits zum Bewußtsein der Identität, d. h. einer ursprünglichen Einheit, welche dem Gegensatze vorausgeht, nicht ihm nachfolgt. Schon in seinem Berichte über das „glückliche Ereignis" von 1794 bemerkt Goethe: „Wenn er (Schiller) das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung ansprach, so mußte doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten." Aber worin nun dieses „Vermittelnde, Bezügliche" bestehe, das wußte weder Goethe noch Schiller anzugeben, über die bloße Ahnung einer Identität kamen sie noch nicht hinaus. Nur da wurde ihnen diese Identität deutlicher zum Bewußtsein gebracht, wo sie auch die Polarität klar erblickten: im Reiche des Schönen und der Kunst. In diesem Sinne unterschieden sie vom wirklich Schönen, in dem, ungeachtet aller Einheit, der Widerstreit

des Subjektiven und Objektiven nie ganz getilgt wird, das Ideal-Schöne, wo dieser Widerstreit völlig aufgehoben ist. Dieses Ideal-Schöne ist auch das Ideal-Menschliche, und auch das, was wir das Göttliche nennen, kann keinen anderen Inhalt haben. So wird auch hier die Vorstellungsweise des religiösen Mythus in das Gegenteil verkehrt: es sind nicht göttliche Wesen, die den Menschen schaffen, sondern es sind Menschen, die mit dem Ideal-Menschlichen oder dem Ideal-Schönen eben auch das Göttliche erzeugen und bilden. „Eine alte Sage", heißt es in Goethes Kunstnovelle, „berichtet uns, daß die Elohim einst untereinander gesprochen: Lasset uns den Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei! Und der Mensch sagt daher mit vollem Recht: Lasset uns Götter machen, Bilder, die uns gleich seien!"

Dieses Göttlich-Schöne oder Ideal-Schöne ist einmal wirklich gewesen: in der Welt der Griechen. Und so bleibt es die ewige Aufgabe derer, die dem Ideal nachstreben, das eigene Schaffen immer wieder an dem griechischen Vorbilde zu prüfen und zu klären, immer wieder aus der Verworrenheit der Gegenwart sich zurück zu wenden zur göttlich-schönen, harmonie-erfüllten Welt der Griechen, die eben, nach Goethes Wort, den Traum des Lebens am schönsten geträumt haben. In diesem Sinne wurden Schiller und Goethe nicht müde, auf gesonderten Wegen wie gemeinschaftlich, die griechischen Muster der Kunst immer wieder zu studieren und rein auf sich wirken zu lassen. Und wenn sie die hohen Kunstschöpfungen der Alten priesen und verherrlichten, so verstummten sie ehrfürchtig vor ihnen, wie nur irgendein Gläubiger vor dem Bilde seines Gottes. Von der Juno Ludovosi hatte Goethe schon aus Italien geschrieben: „Keine Worte geben eine Ahnung davon; es ist wie ein Gesang Homers." Und eben dasselbe Werk preist auch Schiller in seiner Art, um gleichfalls vor diesem göttlichen Idealbilde zuletzt zu verstummen: „Es ist weder Anmut, noch ist es Würde, was aus ihrem herrlichen Antlitz zu uns spricht; es ist keines von beiden, weil es beides zugleich ist ... durch die himmlische Holdseligkeit unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch die

himmlische Selbstgenügsamkeit in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustande der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat."

Indem sie so, ebensowohl erkennend, als schaffend und bildend, griechischem Vorbilde nachstrebten, gilt für beide, Goethe und Schiller, was der letztere seinem Freunde schrieb: daß sie, „mit griechischem Geiste in die nordische Schöpfung geworfen", dazu berufen waren, „gleichsam von innen heraus, auf einem rationalen Wege, ein Griechenland zu gebären". Dieses Griechenland, das sie geistig erzeugten, war eine selig-schöne Welt inmitten des Weltgetriebes, vergleichbar den Gärten der Hesperiden, in denen die goldenen Früchte reifen, oder einem ruhig-glücklichen Eiland inmitten der Wasserwüste des Ozeans. Hier lebten beide dem Ideal und huldigten verborgen der verborgenen Gottheit an dampfenden Altären, im Tempel der Schönheit, der zugleich ein Freundschaftstempel war. Und dieses Leben im Ideal war für beide das eigentliche, das wirkliche „Leben" — und das, was die anderen so nennen, war ihnen nur wie das eintönige Wogen oder unruhige Bewegtsein des Meeres, welches ihr heiter-ruhiges, glückseliges Eiland von allen Seiten umgrenzte und umspülte. Dieses „Leben", das die anderen so nennen, zeigte ihnen nur die Zwiespältigkeit und Gebrochenheit des Menschlichen, den steten Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, den ewigen harten Kampf und zerrüttenden Streit, der daraus hervorbricht — dort aber, auf jener seligen Insel, in der Welt des Schönen, war der Widerstreit aufgehoben, war alle Zwiespältigkeit ausgelöscht in der Einheit und Harmonie, der Ruhe und dem Frieden des göttlich-menschlichen Ideals. So hat Schiller den Gegensatz auch geschildert in seinem schönen philosophischen Gedichte „Das Ideal und das Leben", welches, auf der Höhe des Klassizismus entstanden, dessen Geistesart besonders deutlich widerspiegelt. In immer neuen Variationen und mit immer wechselnden Gleichnissen werden hier das eigentliche Leben und die Idealwelt des Schönen kontrastiert:

Aber der, von Klippen eingeschlossen,
Wild und schäumend sich ergossen,
Sanft und eben rinnt des Lebens Fluß
Durch der Schönheit stille Schattenlande,
Und auf seiner Wellen Silberrande
Malt Aurora sich und Hesperus.
Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
In der Anmut freiem Bund vereint,
Ruhen hier die ausgesöhnten Triebe,
Und verschwunden ist der Feind.

. . . . . .

In den heitren Regionen
Wo die reinen Formen wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
Nur des Geistes tapferer Gegenwehr.

. . . . . .

Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich.

17. Die ältere (individualistische) Romantik.

Der Klassizismus Goethes und Schillers ist nicht nur ein Maximum dichterischen Schaffens und künstlerischer Anschauungsweise, sondern er bedeutet, auch vom umfassendsten universalhistorischen Standorte aus gesehen, einen Höhepunkt allgemeiner Kulturentwickelung. Denn zum ersten Male war hier der tausendjährige Kampf und Widerstreit von Subjekt und Objekt, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, beigelegt und beendet worden. Und gäbe es, wie im alten Rom, auch einen Janustempel für das große Reich menschlicher Kultur, so hätte er nun seit den Zeiten der Antike, also nach zweitausend Jahren, vielleicht zum ersten Male wieder geschlossen werden können.

Doch nur „vielleicht"! Denn nur innerhalb gewisser Grenzen wurde der Widerstreit von Subjekt und Objekt beendet, wurde diese Antithese zur Synthese, der Kampf in friedvolle Harmonie aufgelöst — nämlich nur innerhalb der Grenzen des Ästhetischen, des Schönen und der Kunst. Denn nur hier gibt es für den Klassizismus eine solche Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven, während in allen anderen Sphären der Wirklichkeit und des Lebens der Widerstreit alles Dasein beherrscht. Ja, eben dieser Widerstreit der außer-ästhetischen Welt ist recht eigentlich die Folie für die Wunderwelt des Schönen, der Hintergrund, von dem diese um so leuchtender sich abhebt.

Eine Wunderwelt in der Tat! Denn ist nicht alles ein Wunder, was den allgemein geltenden Gesetzen des Daseins entnommen zu sein scheint, was sich, als einzigartig, über sie hinaus-

hebt? In eben diesem Sinne wird aber z. B. Goethes Wilhelm Meister, als er in den klassisch geschmückten Saal der Vergangenheit eintritt, ergriffen von dem „Himmel, der ihn umgibt", erfährt er den „Zauber" der Schönheit, den er nur „ahnen", nicht begreifen und sich zueignen kann; und in demselben Sinne preist Goethe auch in der „Pandora" die Schönheit als ein Wunder, als ein „göttlich-heiliges", das aus höheren, himmlischen Sphären zu den Menschen herabkommt und ihnen offenbar wird:

Du suchest nach Worten, sie würdig zu loben,
Du willst sie erhöhen, sie wandelt schon oben. . . .
Sie steiget hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
Nach heiligen Maßen erglänzt sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt.

Eben hierin aber, daß die in der Welt des Schönen sich offenbarende Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven *einzigartig*, daß sie, allen anderen Sphären des Wirklichen gegenüber, als *Wunder* erschien, eben hierin lagen von vornherein jene Antriebe einer neuen Entwickelung, welche über den Klassizismus hinausführten. Ein Wunder, auch wenn es das größte ist, kann nur für eine Weile den Erkenntnistrieb niederschlagen, den Geist bannen und fesseln; denn das Wesen des Geistes ist eben Leben und Regsamkeit, daher muß auch das scheinbar größte Wunder schließlich sich verflüssigen und hinein gezogen werden in dieses lebendige Sichregen. So war es auch hier. Nur gleichsam momentweise waren die besten und empfänglichsten Zeitgenossen Goethes und Schillers, ja waren sie selbst gebannt und gefesselt durch das Einzigartige, was sich im Reiche der Kunst ereignet, durch den Reichtum jener Wunderblume, die sich im Garten der Poesie entfaltet hatte. Aber sogleich regte sich auch, zuerst leise, dann immer stärker anschwellend, der geistige Widerstand, und so schreitet das Kulturbewußtsein fort zu neuen Formen und Bildungen, die ihre gemeinsamen Koeffizienten haben in den Fragen: Ist in der Tat das Wesen der Kunst die Einheit und Harmonie von Subjekt und Objekt; und ist wohl diese Einheit und Harmonie gerade in der

Kunst, nur in der Kunst, zu suchen und zu finden? Und darin liegen bereits eingeschlossen die Zweifelfragen: Ist nicht das Wesen der Kunst vielmehr, statt Einheit und Harmonie, Zwiespältigkeit und Disharmonie von Subjekt und Objekt; und ist deren Einheit und Harmonie nicht anderswo, nicht vielleicht in tieferen Gründen oder in umfassenderem Umkreise des Wirklichen, zu suchen und zu finden? In diesen Fragen liegt das Thema jener Geistesbewegung, welche man Romantik nennt. —

In der erneuten Wendung von der Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven zu deren Zwiespältigkeit und Disharmonie liegt es begründet, daß die Romantik zum Klassizismus, von diesem aus gesehen, sich zunächst lediglich auflösend verhält. So betrachtet ist freilich die Romantik der Beginn des Verfalls, das erste entscheidende Stadium der Abwärtsentwickelung künstlerisch-poetischen Geistes. Und unter diesem Gesichtspunkte hatte Goethe wohl ein Recht zu urteilen, klassisch sei das Gesunde, romantisch das Kranke. Aber berechtigt ist dieses Wort doch nur dann, wenn man den Begriff des Gesunden im allerengsten, im absoluten, ja idealen Sinne nimmt, so daß es jene vollkommene Gleichgewichtslage der Kräfte bezeichnet, die doch, in der Kunst so wenig wie im Leben, und hier im geistigen so wenig als im physischen und animalischen Leben, je wirklich erreicht wird. Vollends unberechtigt aber wird jenes Goethe'sche Wort, sobald man den Standort der bloßen Kunstanschauung, der rein ästhetischen Auffassungsweise verläßt und sich zur Höhe allgemein kulturgeschichtlicher und universalhistorischer Betrachtungsweise erhebt. Denn alsdann sieht man, wie die Synthese von Subjekt und Objekt, welche der Klassizismus erreicht hatte, in der Romantik zunächst nur wieder aufgehoben wird, um tiefer und umfassender von neuem begründet zu werden. Auch hier gilt das allgemeine Gesetz, daß jede Frucht, selbst die schönste, zugleich auch Samen ist, daß alles Gebildete, selbst das Höchstgebildete, wieder zum Stoff werden muß, zum Stoff in einer höheren Ordnung. Und in diesem Sinne bedeutet selbst alles Dissonierende, Zwiespältige, unruhig Bewegte der Romantik

nur, was die Dissonanzen in einem Musikstücke bedeuten, wo sie von der einen harmonischen Tonfolge zur anderen hinüberleiten: in der Welt des Schönen und der Kunst wurde die Harmonie von Subjekt und Objekt nur aufgelöst, um nach und nach in anderen Sphären, in der Welt der Religion, der Philosophie, der Geschichte, des Staates usw., neu und wieder zu ertönen, bis zuletzt alles zusammenklingt in der umfassenden, alle Sphären der Wirklichkeit ergreifenden, Welt-Harmonie.

* * *

Jede Blütezeit des Lebens, des physischen und animalischen so gut wie des geistigen, ist nur ein kurzer Moment zwischen der langdauernden Aufwärtsentwickelung, der fortschreitenden Synthese und Zusammenfassung auf der einen, und der ebenso langdauernden Abwärtsentwickelung, der fortschreitenden Diärese oder Auflösung auf der anderen Seite. Daher umfaßt auch der (ästhetische) Klassizismus nur eine ganz kurze Zeitspanne, im Grunde nur einige wenige Jahre, während die romantische Geistesbewegung sehr ausgedehnt ist, sich über mehr als Jahrzehnte erstreckt — sind doch die Neuformationen des romantischen Geistes auch in unseren Tagen noch nicht ganz abgeschlossen. Man muß also natürlich auch unterscheiden zwischen einer Romantik im weiteren und engeren Sinne; aber auch die letztere, mit der wir es hier allein zu tun haben, schließt erst ab mit der Begründung und Durchbildung der Identitätsphilosophie Schellings und Hegels.

Ebendieselben Gründe, die es erklärlich machen, daß der Klassizismus geschichtlich nur ein kurzer Moment, die Romantik eine langgedehnte Entwickelung ist, ebendieselben lassen auch erkennen, daß und warum der Klassizismus in seiner Zeit ganz isoliert, die Romantik mit der ihrigen von vornherein eng verbunden war. Isoliert ist man immer auf der höchsten Spitze eines Berges, nicht beim Auf- oder Abstieg, wo die Breite des Weges ein vielfaches Nebeneinander erlaubt. In diesem Sinne war auch die Romantik schon frühzeitig eine von breiteren Schichten der Gebildeten

getragene geistige Bewegung, sie konnte dies sein — während die Dioskuren des Klassizismus, Goethe und Schiller, isoliert, einsam, unverstanden blieben, und dies alles immer wieder aufs tiefste selbst empfanden und beklagten. Es gibt daher „Richtungen" und Schulen (selbst deren Ausartungen, die Koterien) innerhalb der Romantik, aber es gibt keine Anhängerschaft und Schule des Klassizismus, und es konnte keine geben. Hat doch selbst Schillers treuer Pylades, Körner, der seinem Freunde so vielfach kongenial war, ihn an der Schwelle des Klassizismus verlassen: rein menschlich hat er ihm die Freundschaft bis ans Ende in schönster Weise bewahrt, aber seine Geistesart konnte er nun nicht mehr ganz verstehen.

Nur in bedingtem Sinne kann man trotzdem von einer Anhängerschaft und Schule des Klassizismus sprechen: es ist die Romantik selbst, wenigstens die Romantik in ihren Anfängen. Von der höchsten Spitze eines Berges aus kann man nicht weiter schreiten, ohne jene Spitze überhaupt zu verlassen; aber indem das geschieht, nimmt man, ehe sich neue Ausblicke eröffnen, zunächst und vor allem die Erinnerung mit an all das Große, das man von der Höhe aus erblicken durfte. So verhielten sich die führenden Geister der Romantik zum Klassizismus, in diesem Sinne waren sie dessen Schüler; und sie waren es daher auch, die zuerst der Mit- und Nachwelt die Bewunderung für die Schöpfungen Schillers und Goethes, für ihre ganze Kunst- und Geisteswelt, unverlierbar eingepflanzt, das Verständnis für sie nach allen Seiten eröffnet und vermittelt haben.

Durch diesen engen Zusammenhang von Klassizismus und Romantik ist es bedingt, daß sich die Grenzen beider anfangs stark verwischen, und eine scharfe Demarkationslinie weder zeitlich noch ideell sich ziehen läßt. Wie die Romantik in ihrem Anfange klassizistisch, so ist der Klassizismus auf seinem Höhepunkte schon romantisch. Auch in der Natur ist ja der höchste Punkt der Lebensentwickelung zugleich der Beginn des Verfalls, trägt jede Blüte schon das Prinzip der Auflösung in sich. Ganz ebenso ist die Höhe des Klassizismus der eigentliche Beginn der Romantik,

und so ist auch das Grundprinzip des romantischen Geistes in dem des Klassizismus schon enthalten.

Das Grundprinzip des Klassizismus ist die Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven, die im Ästhetischen wirklich wird — nur daß freilich jene Einheit und Harmonie ein Ideal ist, das die Wirklichkeit nicht erreicht, nur daß in der tatsächlichen ästhetischen Stimmung, in dem gegenwärtigen, wirklichen Kunstschaffen und Kunstschauen ein leises Schwanken zwischen jenen beiden Polen in jedem Falle noch bestehen bleibt. Für Goethe und Schiller also ist das wirklich Schöne Einheit und Harmonie, so aber, daß das Bewußtsein der Zwiespältigkeit und Disharmonie noch bestehen bleibt — man verstärke und steigere nun dieses Bewußtsein der Zwiespältigkeit und Disharmonie, wogegen das der Einheit und Harmonie natürlich zurückgedrängt wird, und man hat bereits das Grundprinzip der Romantik. Diese ist also immer gekennzeichnet durch ein mehr oder weniger starkes Schwanken zwischen Subjekt und Objekt, Idee und Erfahrung, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit usw. Der Romantiker sieht sich mitten hinein gestellt in diese Gegensätze und ergreift bald die eine Seite, bald die andere, immer voll Verlangen nach dem Verlorenen: also von Sehnsucht nach der Natur erfüllt, wenn er die Freiheit umarmt, und nach den Tiefen der reinen Subjektivität verlangend, wenn er sich in die Welt des Objektiven, in die Natur, versenkt — bei alledem aber doch, im einen wie im anderen Falle, mehr oder weniger klar sich dessen bewußt, daß es eine Einheit und Harmonie beider Seiten gebe und geben müsse.

Schon bei Tieck, dem ersten Frühromantiker, stellt dieser Widerstreit sich dar in dem Schwanken zwischen weltentrückter Poesie und objektiver Verstandesarbeit, zwischen verstiegener Phantastik und Märchenstimmung auf der einen und nüchterner Aufklärung auf der andern Seite, zwischen herb-asketischer Willensrichtung und froher Sinnenlust, ja wildem Sinnenrausch. Diese Gegensätze treten ebensowohl in seinem Leben und Charakter wie in seinen Dichtungen unvermittelt zu- und nebeneinander. Es verschlägt ihm selbst

nichts, in derselben Zeit, wo er in die geheimnisvollsten mystischen Abgründe des Subjekts sich verliert, gemeinsam mit dem nüchternsten und phantasielosesten aller Aufklärer, Nicolai, gegen alle Mystik und Phantastik sich zu wenden und den kalten, berechnenden, am Begrenzten haftenden und nur das objektive Dasein wägenden Verstand als das Höchste zu preisen. Selbst mitten im phantastischen Märchenspuk überrascht uns Tieck mit solchen Wendungen in der Richtung Nicolai's und der nüchternen Verstandesaufklärung. Daher sind auch die meisten seiner Helden, z. B. Lovell in dem gleichnamigen Roman, solche schwankenden Charaktere, die, unbefriedigt von dem objektiven Dasein, von der „wirklichen" Welt, ihr soweit als möglich zu entfliehen suchen, darum sich hinüberretten in die entlegensten Reiche des rein Subjektiven, in die Welt des Märchens, der Phantastik, der Träume und Ahnungen, der Wunder und der Feen usw. — und die dann doch immer wieder aus diesen entlegenen Weiten sich zurücksehnen oder tatsächlich zurückkehren zur wirklichen Welt, zum objektiven Dasein. Und grade dann, wenn sie am tiefsten in die Einheit des reinen Subjekts versunken sind, werden diese Tieck'schen Gestalten am stärksten angelockt von der Fülle und Mannigfaltigkeit des objektiven Daseins; die Sehnsucht nach strenger Gebundenheit und Notwendigkeit überrascht sie grade im stärksten Bewußtsein ihrer Freiheit; und eben inmitten des identisch einheitlichen geistigen Erlebens sehnen sie sich zurück nach dem Sinnlichen und Zerfließenden, der Breite menschlichen Wesens, ja selbst nach der Oberflächlichkeit, dem Scheine, der Täuschung und Enttäuschung, die mit alledem verknüpft sind, und worin sie doch noch immer „die Süßigkeit des Daseins" empfinden. —

In ähnlicher Weise wie bei Tieck tritt dieser Widerstreit des Subjektiven und Objektiven auch bei Jean Paul hervor — nur daß bei diesem der Gegensatz noch schärfer, die Distanz noch viel größer, fast, könnte man sagen, schon unendlich groß geworden ist. Denn die Zauber- und Feen- und Märchenwelt Tiecks, in die er vor der Welt sich flüchtet, ist zwar vom Subjekte erzeugt, von der frei waltenden Phantasie geschaffen, aber ihre wichtigsten Materialien

sind doch von eben dieser objektiven Menschenwelt entlehnt — Jean Paul dagegen flieht vor der Welt in noch weitere Fernen des Subjektiven, in das Reich der Transzendenz, des Jenseits und des Grabes, zu den Visionen der Unsterblichkeit, die ihm das reine Subjekt zeigen, das da losgelöst ist von allen Hemmungen und Trübungen des objektiven Daseins. Und von diesen transzendenten Fernen lockt es doch auch ihn immer wieder zurück zur „Welt", zu ihrer sinnlichen Fülle und Mannigfaltigkeit, und zwar grade zu dem, was jenen transzendenten Fernen am meisten entgegengesetzt ist: zu den unscheinbarsten und kleinsten, den harmlos-unbedeutenden und trivialen Erscheinungen des Lebens, in die er sich mit Liebe und Andacht versenkt. So ist Jean Paul zu gleicher Zeit der Dichter des Jenseits, der Tränen, des Grabes und des Schmerzes, wie anderseits des sinnfälligsten Diesseits mit allen seinen Freuden, der mikroskopisch kleinen Erscheinungen des Lebens und ihrer belustigenden Kontraste, in die sein Humor das Licht hineinträgt, wie der Sonnenstrahl in die staubbedeckten entlegensten Winkel des Zimmers. —

Noch ausgedehnter als bei Tieck und Jean Paul ist die Spannweite ebendesselben Zwiespaltes von Subjekt und Objekt bei Hölderlin und Novalis. Wenn er bei den ersteren beschränkt ist auf die Grenzen des Menschlichen, so wird von den beiden letzteren auch die (außermenschliche) Natur mit hineingezogen. Beide, Hölderlin und Novalis, fühlen sich schon von früh an gleichmäßig angezogen von den geheimnisvollen Tiefen der Innenwelt, des Geistes, wie von der, in ihrer Ruhe und Unwandelbarkeit nicht weniger geheimnisvollen, Natur. Nur sucht Hölderlin in stärkerem Grade den Weg von innen nach außen, vom Subjekt zur Natur, Novalis mehr den umgekehrten Weg von der Natur zur Innenwelt. Hölderlin, der ganz in der Innerlichkeit, in der Welt der Gefühle, der poetischen Phantasien und lyrischen Stimmungen lebt, umfaßt eben deswegen die Natur mit um so leidenschaftlicherer Liebe, er geht ihr entgegen wie einer Braut, sie ist ihm das Du, das er sucht, dem er in seliger Selbstvergessen-

heit ganz sich hinzugeben trachtet. Darum schwelgt er in der Erinnerung an jene Zeit, da er mit dieser seiner Geliebten noch ganz eins zu sein glaubte, wie er es in dem schönen Hymnus „An die Natur" schildert:

Da ich noch um Deinen Schleier spielte,
Noch an Dir wie eine Blüte hing,
Noch Dein Herz in jedem Laute fühlte,
Der mein zärtlich bebend Herz umfing,
Da ich noch mit Glauben und mit Sehnen,
Reich, wie Du, vor Deinem Bilde stand,
Eine Stelle noch für meine Tränen,
Eine Welt für meine Liebe fand,
Da zur Sonne noch mein Herz sich wandte,
Als vernähme seine Töne sie,
Und die Sterne seine Brüder nannte
Und den Frühling Gottes Melodie,
Da im Hauche, der den Hain bewegte,
Noch Dein Geist, Dein Geist der Freude sich
In des Herzens stiller Welle regte,
Da umfingen goldne Tage mich.

Darum ist das Ideal Hölderlins die selbstvergessene Hingabe des Ich an die Natur; und so läßt er in einer seiner schönsten Dichtungen, dem tiefsinnigen dramatischen Fragment „Empedokles", den Weisen von Agrigent seine Landsleute auffordern, dem eigenen Selbst, aller Ichsucht und allem Freiheitsverlangen, mit seinem den Streit entzündenden regellosen Drange, zu entsagen und sich hinzugeben an die Natur und ihren Friedensgeist, sich einzuordnen in das objektive Dasein, in das Leben selbst, das alle mit gleicher Notwendigkeit zur Ordnung und Gesetzlichkeit bindet:

O gebt euch der Natur, eh' sie euch nimmt! . . .
Wenn dann der Geist sich an des Himmels Licht
Entzündet, süßer Lebensodem euch
Den Busen, wie zum ersten Male tränkt
. . . und euch das Leben
Der Welt ergreift, ihr Friedensgeist, und euch's
Wie heil'ger Wiegensang die Seele stillet;
. . . dann reicht die Hände

Euch wieder, gebt das Wort und teilt das Gute,
O dann, ihr Lieben! teilet Tat und Ruhm,
Wie treue Dioskuren; jeder sei
Wie alle — wie auf schlanken Säulen ruh'
Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben,
Und euren Bund befest'ge das Gesetz.

Wenn solcherart Hölderlin vom Subjektiven zum Objektiven, vom Ich zur Natur verlangend hinstrebt, so sucht, umgekehrt, Novalis überwiegend von der Natur aus den Weg in die Welt der reinen Innerlichkeit. Die Natur war dabei für Novalis kein bloßer Begriff und kein abstraktes Wesen, sie war ihm, dem Geologen, durch Studium und Forschung innigst vertraut und auch in zahllosen einzelnen Zügen bekannt geworden; und in diesem Sinne einer auf Vertrauen und Vertrautheit beruhenden Liebe, war auch er ihr innigst zugetan und ergeben, wie er es in dem schönen Liede ausspricht, mit dem er sein Lieblingsstudium, die Geologie, die Kunde von der Bildung der Erde und den Formationen des Erdinnern, lobpreist:

Der ist der Herr der Erde,
Wer ihre Tiefen mißt,
Und jeglicher Beschwerde
In ihrem Schoß vergißt,
Wer ihrer Felsenglieder
Geheimen Bau versteht
Und unverdrossen nieder
Zu ihrer Werkstatt geht.
Er ist mit ihr verbündet,
Und inniglich vertraut,
Und wird von ihr entzündet,
Als wär' sie seine Braut.

Und doch, ihn zieht es immer wieder von der Natur weg, und mit magischer Gewalt in die Tiefen der Innerlichkeit, als müßte er hier seine wahre Heimat endlich erreichen. „Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell." „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. Hier oder nirgends ist unsere

Heimat." Und wie Jean Paul, ja stärker noch als dieser, spannt auch Novalis den Gegensatz zum Objektiven, zur Natur, in die größte Weite. Auch er ist der Dichter der Transzendenz, des Jenseits, des Grabes, der Tränen und jenes Schmerzes, der die „Welt" versinken läßt, als wäre sie nie gewesen. So wendet er sich von der Welt des Lichtes zu der der Finsternis, zur Nacht, die er in den „Hymnen an die Nacht" verherrlicht; von der sichtbaren Welt hinweg sucht er „den Beruf zur unsichtbaren Welt" zu ergreifen; vor dem ehernen Schicksal und seiner Notwendigkeit fliehend, sucht er Vergessen in den tiefsten Fluten des Wissens, in den „heiligen Wellen" der Erkenntnis; vom Leben aus wendet er sich zu Tod und Grab, und treibt förmlichen Kultus mit den Herrlichkeiten des Todesschlafes, der Todesnacht und der Weltnacht: wer, sagt er, einmal diese „kristallene Woge" gekostet hat, „wahrlich, der kehrt nicht in das Treiben der Welt zurück, in das Land, wo das Licht in ewiger Unruhe hauset"; ja er wendet sich selbst von der wirklichen Welt der Wachenden zur Traumwelt, um in ihr das eigentlich, das wahrhaft Wirkliche zu finden: „wir sind", sagt er geradezu, „dem Aufwachen nahe, wenn wir träumen, daß wir träumen." — —

Solche mehr gefühlsmäßig-poetischen Äußerungsweisen des Zwiespalts von Subjekt und Objekt liegen scheinbar weit ab von den mehr begrifflich-philosophischen, in denen sich bei Friedrich Schlegel, dem eigentlichen Theoretiker der älteren Romantik, derselbe Zwiespalt kundgibt. Und doch sind beide nach Wesen und Ursprung von gleicher Art. Ebenso wie sein älterer Bruder, August Wilhelm Schlegel, nur weit systematischer als dieser, hat Friedrich Schlegel den neuen romantischen Geist weniger poetisch erlebt und erfahren, als kritisch geprüft und durchdacht, er verhielt sich zu ihm nicht sowohl schöpferisch gestaltend, sondern reflektierend, weniger selbst bildend als kritisch umbildend. Und so hat er schon frühzeitig es begrifflich dargelegt und zu begründen versucht, daß und warum dieser neue romantische Geist beherrscht sei von dem Widerstreit des Subjektiven und Objektiven. Zunächst freilich hat er nicht unmittelbar, in allgemeiner Theorie, sondern mittelbar, im

Zusammenhange mit der Kritik des Zeitgeistes, die leitenden Ideen der Romantik dargelegt, und dadurch der weiteren Entwickelung des deutschen Idealismus einen der wichtigsten Antriebe gegeben: denn er zuerst hat den Widerstreit des neuen Platonismus und des neuen Spinozismus, nicht an diesem oder jenem einzelnen Punkte, sondern in seinem Kerne und seinem wesentlichen Umfange, *als* Widerstreit, klar erkannt, deutlich bezeichnet und in den Mittelpunkt der neuen Geistesbewegung gerückt. Dieser Widerstreit war ihm zuerst in dem Gegensatze Kants zu Lessing und Herder erschienen; dann in dem inneren Widerstreite Schillers, der ihn zum Schüler Kants auf der einen und zum Bewunderer Goethes auf der anderen Seite gemacht hatte; endlich aber trat er für ihn in voller Schärfe und Klarheit da hervor, wo er die größte Spannweite gewonnen hatte: in dem Gegensatze von *Fichte* und *Goethe*. Dort, bei Fichte, die Philosophie der reinen Subjektivität, in der das Ich eins und alles ist, die Welt des Objektiven nur gleichsam das untergeordnete Material, aus welchem das Ich seine Welt aufbaut; hier, bei Goethe, das umgekehrte Verhältnis: die absolute Substanz, das reine Objekt, ist jenes Eins, das zugleich alles ist, und das Subjektive nur das untergeordnete Material, das in jene Welt des Objektiven, die wahrhaft seiende, aufgehen und sich verlieren muß. Und dieser Widerstreit erhält noch eine außerordentliche Steigerung, eine fast paradoxe Zuspitzung, dadurch, daß in ihm zugleich *Philosophie* und *Poesie* in merkwürdigster Weise sich berühren und doch widereinander streben. Denn die Philosophie ist ja doch wohl allgemeinste Erkenntnis, soll also das Objektive ergreifen — hier aber, bei Fichte, ergriff sie das reine Subjekt; und Poesie ist ja Kunst der Innerlichkeit — hier aber, bei Goethe, war sie ganz in das Objektive versenkt. So erschienen Fr. Schlegel die Fichte'sche Philosophie und die Goethe'sche Poesie als die beiden Pole, oder, wie er selbst sagt, als „*die beiden Zentra der deutschen Kunst und Bildung*", was natürlich auch so viel hieß als: die Zentra alles Geisteslebens überhaupt. Diesen Gegensatz von Fichte und Goethe klar durchdringen, das hieß also auch das Wesen der

deutschen Geisteskultur bemeistern, ihre geheimsten Triebkräfte bloßlegen. Aus dieser Einsicht und ihrer klaren Formulierung erwuchsen die ersten entscheidenden Antriebe zu jener abschließenden großen Synthese des deutschen Idealismus, durch welche Fichte und Goethe, Platonismus und Spinozismus vereinigt, und so zuletzt die beiden großen beherrschenden Geistesströme in ein gemeinsames Bett geleitet wurden. Daß Fr. Schlegel aber jene Einsicht gewinnen und jene Formulierung klar hinstellen konnte, war nur deshalb möglich, weil sie seiner eigenen Geistesart Ausdruck verlieh, weil er, gleich allen Romantikern bewegt durch den Widerstreit des Subjektiven und Objektiven, diesen Widerstreit erlebte als ein, vor allem kritisches, Oszillieren zwischen jenen Polen des deutschen Idealismus, zwischen Fichte und Goethe, Philosophie und Poesie, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit usw.

* * *

Von der Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven erneut sich zurückwenden zum Widerstreit und zur Disharmonie, also erfüllt und bewegt sein von der Zwiespältigkeit und Gebrochenheit des Daseins: das heißt erneut auch wieder Zusammenhang gewinnen mit dem spezifisch christlichen Geiste. Dieses Zusammenhanges konnten sich die einzelnen Vertreter der Romantik mehr oder weniger stark bewußt sein — am wenigsten stark war es Hölderlin, der fast ganz aufging in der Verehrung des Hellenismus — aber immer war dieses Bewußtsein doch vorhanden, weil mit dem Wesen der Romantik ursprünglich gegeben. Und wie jenes Bewußtsein des Widerstreites sich empörte und reagierte gegen das im Klassizismus gegebene der Einheit und Harmonie, so erhob sich auch eben damit der christliche Geist gegen den heidnisch-helleniſtischen. In diesem Sinne ist also auch die Romantik eine geistig-revolutionäre Erhebung, die, wie alle Revolutionen von jugendlichen Stürmern geführt, im Geiste der ursprünglichen, schon von Plato an auf die Jahrhunderte gelegten Zwiespältigkeit des Daseins, sich empört gegen das Einheitsbewußtsein des Klassizismus.

Sie rief, wie jede Revolution, alles Unterdrückte zur Freiheit auf: zuerst, innerhalb der ästhetischen Welt, die vielen, der absolutistischen Einheitstendenz entrückten, Gebiete des Schönen und der Kunst, dann weiterhin alle anderen Lebensgebiete, Religion, Philosophie, staatliches, sittliches Leben usw., die gleichfalls jener klassizistischen Einheitstendenz widerstrebten.

Diese revolutionäre Erhebung des romantischen Geistes hat also keineswegs nur den Charakter der Gegenrevolution und der Reaktion, oder doch eben nur in dem allgemeinen Sinne, wonach jede Reaktion die unerläßliche Vorbedingung für die weiterschreitende Aktion ist. Und wenn man sagen kann, die politische Reaktion, die Restaurationsepoche — welche ja mit der Romantik vielfach konform war — sei die scharfe Kritik gewesen, welche die unbestechlichste Richterin, die Geschichte, an der großen französischen Revolution geübt habe, so gilt ebendasselbe auch von der Romantik in ihrem Verhältnis zum Klassizismus.

Es geschieht also nur aus diesen zeitgeschichtlichen Bedingnissen heraus, daß sich so dem Klassizismus die Romantik, dem hellenistischen der christliche Geist entgegensetzt. Schon dadurch wird es deutlich, was, wie im einen Falle Hellenismus, im anderen Christentum bedeutet: es war der Geist der eigenen Zeit, den man in einem überlieferten wieder erkannte, oder doch wieder zu erkennen glaubte, es war ein bestimmter Ideenzusammenhang, den man in die Vergangenheit hinein projizierte, es war eine bestimmte Form und Stufe des Bewußtseins, die man am deutlichsten im Lichte geschichtlicher Bewußtseinsformen zu erblicken glaubte. Die Romantik ist also nicht, wie man so oft behauptet hat, ein Abfall von der so schwer errungenen Geistesfreiheit der Neuzeit, nicht ein Rückfall aus dem Rein-Menschlichen in die Abhängigkeit vom religiösen Mythus, von Satzungen und Glaubenssystemen, in die Knechtung des Geistes durch Autorität und Überlieferung — das alles sind lediglich spätere Ausartungen: ursprünglich handelt es sich vielmehr, ganz ebenso wie beim Klassizismus, um die freie, rein menschliche Aneignung des wesentlichen geistigen Inhalts einer geschicht-

lichen Bewußtseinsstufe. Wenn Goethe und Schiller Heiden sind und sich als solche bekennen, so sind sie es nicht im Sinne irgendwelcher Gläubigkeit; wenn z. B. Goethe in Italien vor einer Jupiter-Büste seine Morgenandacht zu verrichten pflegt, so tut er es nicht im Sinne religiöser Tradition und Überlieferung — und ganz ebenso sind die Romantiker Christen, und bekennen sich meist als solche, ohne doch mit Gläubigkeit und religiöser Tradition, oder gar mit Kirchlichkeit und kirchlichem Wesen etwas zu tun zu haben. Wenn also später einige Romantiker, nach dem Zusammenbruch ihres geistigen Lebens — unter ihnen ragt Fr. Schlegel bedeutsam hervor — kirchlich Gläubige wurden, so ist das nur ein individuell und psychologisch bedingter Abfall vom Geiste der Romantik, nicht eine Konsequenz desselben. Daher hatten auch die Romantiker dasselbe Verhältnis zum christlichen Mythus, wie die Dioskuren des Klassizismus zum heidnisch-griechischen: nämlich das einer freien, rein menschlichen Anteilnahme. Nicht als Gläubiger hat Schiller die heidnische Gottheit, die Venus Kypria, verherrlicht, sondern weil er, ganz erfüllt von der Idee der Schönheit, in dieser Gestalt der mythisch-religiösen Phantasie jene Idee, wie in einem Spiegel, wiederfand, und so rein menschlich von ihr bewegt und ergriffen wurde. Und in ähnlichem Sinne hat z. B. Novalis in seinen „Christlichen Liedern", diesen Gesängen voll tiefster Innigkeit, den Kreuzesstamm mit seinen Tränen benetzt und das Bild des Heilands verherrlicht, der leidend die „Welt" überwand. Er fand hier nur rein menschlich sich selbst wieder, nachdem er schon lange vordem begonnen hatte, das Grab, zunächst konkret das Grab seiner Geliebten, zum Mittelpunkte seines Lebens zu machen, im Leiden die Aufgabe des Daseins zu sehen, und von der „Welt" sich zurückzuwenden zur Innerlichkeit des Subjekts, das erst im tiefsten Schmerze ganz bei sich zu sein scheint. Es ist ja vor allem auch der künstlerische, der poetische Sinn, der, so gut wie die Klassiker, auch die Romantiker zu den Gestalten der mythisch-religiösen Phantasie hinzieht, dieser künstlerische Sinn, der ja immer eine gewisse Wahlverwandtschaft mit dem religiösen

Mythus, soweit er der eigenen Geistesart adäquat ist, empfinden wird. Denn nicht in abstrakten Ideen, sondern in individualisierten und konkreten typischen Gestalten vermag der künstlerische Geist sich zu offenbaren. Je reicher und mannigfaltiger diese vom religiösen Mythus dargeboten werden, desto mehr wird darum auch der Künstler, der Poet, sich zu ihm hingezogen fühlen. Daher empfanden die meisten Romantiker auch eine stärkere Verwandtschaft mit dem Katholizismus als mit dem Protestantismus, dem sie selbst fast durchweg entstammten — sie empfanden diese Verwandtschaft wiederum nicht als Gläubige, sondern als Künstler und Poeten, die in der reichen katholischen Welt von Gottheiten und Heiligen so viel mehr Genüge finden konnten, als in der so viel ärmeren des Protestantismus, der die Fülle der individualisierten göttlichen Gestalten zugunsten einheitlich abstrakter Gedankenbildung geopfert hatte. So tönt denn auch die sentimentalische Klage, die Schiller in den „Göttern Griechenlands" angestimmt, in vielfachen Variationen noch fort durch die ganze Romantik: die schöne Götterwelt, an welche die Phantasie sich heften konnte, mußte untergehen und abstrakten Ideen Platz machen, von welchen die Phantasie, die „leichtbewegliche Tochter Jovis" sich zurückgestoßen findet. In diesem Sinne also fühlen auch die Romantiker sich von neuem heimisch im Götterkreise der überlieferten religiösen Mythen, wenn auch seltener im heidnischen als im christlichen, und hier im katholischen mehr als im protestantischen. Daher konnte es geschehen, daß z. B. Novalis, der Protestant, in seinen Marienliedern die Gottesmutter so verherrlicht hat, wie nur je ein frommer religiöser Dichter der katholischen Glaubenswelt. Es ist auch hier wiederum nur der rein menschliche Gehalt, den er jener Gestalt des religiösen Mythus entnimmt und in unabhängiger Weise künstlerisch verklärt. Wenn Schiller die Juno Ludovisi preist, so sieht er sie in einer bestimmten künstlerischen Darstellung der Antike vor sich, von der er zugleich sinnlich und geistig bewegt und angezogen wird — Novalis sieht Maria in tausend Bildern, aber sie alle treten zurück hinter dem, welches er im Herzen trägt: denn nicht sinnlich-objektiv,

nur innerlich kann er sie wahrhaft erblicken; und wenn Schiller in der weiblichen Idealgestalt der Juno Ludovisi die vollkommenste Verschmelzung des Sinnlichen und Ideellen, des Objektiven und des subjektiv-Innerlichen sieht, so findet Novalis in Maria, diesem rührenden Idealbilde des Weibes mit seiner Gemütstiefe, seiner Keuschheit und Mütterlichkeit, die vollkommenste Darstellung jener reinen Innerlichkeit, nach der er suchte und strebte:

Ich sehe Dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann Dich schildern,
Wie meine Seele Dich erblickt.
Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüte steht.

Der ursprüngliche Geist des Christentums, das Bewußtsein der weltabgewandten, in sich selbst versenkten Subjektivität, ist, losgelöst von den Einflüssen der religiösen Tradition, zuerst in der Dämmerungsperiode des deutschen Idealismus, der deutschen Mystik, hervorgetreten. Es ist also natürlich, daß auch die Romantiker dem Geiste der deutschen Mystik sich eng verwandt fühlten, daß sie ihn nicht nur zu erneuern glaubten, sondern auch tatsächlich erneuerten. Ja, es besteht ein deutlich erkennbarer Zusammenhang historischer Kontinuität zwischen beiden: eine Reihe führender Romantiker wurzelt nach Tradition und Erziehungseinflüssen im Pietismus, Schleiermacher entstammt dem Herrenhutertum usw. Die wichtigsten Wesenzüge der deutschen Mystik treten darum natürlich auch in der Romantik hervor, so negativ die Abneigung und Feindschaft gegenüber der Verstandesaufklärung, die Opposition gegen die Überschätzung des Logischen, gegen das allzu Helle, und oft selbst gegen das Klare, der Gedankenentwickelung, gegen das Haften am Endlichen und Begrenzten — positiv die Verherrlichung des Genialischen, die Hinneigung zur Tiefe und

Dunkelheit der Gedankenentwickelung, der Sinn und Geschmack für das Unendliche u. s. f. —

In dreifacher Richtung hatte, wie wir früher sahen, der Geist der deutschen Mystik die Schranken des religiösen Mythus durchbrochen, um einzumünden in den großen Strom allgemein-menschlicher Kultur — einmal als Mystik im engeren Sinne, als Religion: christlicher Idealismus, Religion der reinen Subjektivität; sodann als die Kunst der reinen Subjektivität und Innerlichkeit: Lyrik und Musik; endlich als Philosophie der reinen Subjektivität: platonisierende Betrachtungsweise, subjektiver Idealismus. Nach allen drei Richtungen ist auch die Romantik der deutschen Mystik wesensverwandt, steht mit ihr in innerem Zusammenhang und ist sich dieser inneren Verknüpfung mehr oder weniger deutlich bewußt. Nur darin vor allem unterscheidet sie sich von der älteren deutschen Mystik, daß die letztere noch alle Kennzeichen des Übergangsstadiums an sich trägt, daß sie also zwar schon allgemeinmenschlich, aber doch vom Mythischen noch nicht ganz losgelöst, daß sie bereits profan und doch noch vielfach von der religiösen Tradition abhängig ist — während in der Romantik jene Kennzeichen des Übergangsstadiums ganz verschwunden sind: sie ist ganz und gar profan, rein menschlichen Charakters, nicht mehr vom religiösen Mythus beeinflußt, dessen geschichtliche Erscheinungsformen ihren Vertretern nur noch historisch, nicht mehr unmittelbar, nahe stehen.

Dies gilt zunächst ganz besonders von der romantischen Religion und Religiosität. Sie hat keinerlei unmittelbaren Zusammenhang mit den religiösen Traditionen der Vergangenheit, sondern ist frei ebendemselben Zusammenhang allgemein-menschlicher Kultur entsprungen, in dem auch das Heidentum Goethes und Schillers wurzelt. Aber, im Gegensatz zum Klassizismus, wird in der Romantik, neben Wissenschaft (Philosophie) und Kunst, auch die Religion als eigentümliche Erscheinungsform menschlicher Kultur und Geistesbetätigung anerkannt, und sie wird als solche, d. h. als besondere Provinz des menschlichen Geisteslebens, um mit Schleier-

macher zu reden, im Grunde zum ersten Male in der Romantik entdeckt. Und noch ehe Schleiermacher in den „Reden über die Religion" dieser Entdeckung und Anerkennung klaren und systematischen Ausdruck gab, war das Bewußtsein davon bereits in der Romantik lebendig — nur noch nicht so deutlich, so klar differenziert und begrenzt. Man pflegte vor Schleiermachers Reden namentlich die Grenzlinie von Religion und Kunst meist zu verwischen; wie wenn z. B. Wackenroder, der Freund Tiecks, religiöse Andacht und Kunstandacht in eins setzt, oder Novalis bald neben der Kunst (und Philosophie) auch Religion von den Menschen fordert, bald diese Forderung in der Kunst selbst schon erfüllt sieht.

Indessen fand doch eben auch die Romantik in nichts anderem so sehr den adäquaten Ausdruck ihres Geistes, als in der Kunst, d. h. in der Kunst der reinen Subjektivität, Lyrik und Musik. Wie die Romantik überhaupt eine Erhebung des christlichen Geistes gegen den hellenistischen, so ist sie auch eine Reaktion der Lyrik gegen Epos und Drama, oder allgemein der lyrisch-musikalischen gegen die plastische Kunstrichtung. Das tritt schon in den ersten Regungen des romantischen Geistes deutlich hervor. Man könnte als solche wohl die kritischen Versuche des jugendlichen Wilhelm von Humboldt bezeichnen, obwohl, wenn irgendeiner, grade er auch als Schüler, vielleicht als der einzige Schüler, des Klassizismus gelten kann. In seiner umfangreichen Untersuchung über Goethes „Hermann und Dorothea" wird neben der plastischen Gestaltung die Stimmung, als das Wesentliche des Kunstwerks, mit einem gewissen, wenn auch noch leisen, Nachdruck hervorgehoben, und Humboldt erblickt im Lyrischen sogar das Lebenselement der Tragödie. Mit stärkerem Akzente betont dann A. W. Schlegel, hierin der Nacheiferer Herders, das lyrische Element, obwohl auch er der klassizistischen Kunstrichtung noch nahe genug blieb. Goethe und Schiller hatten wetteifernd Balladen gedichtet, eine der vollkommensten Ausdrucksformen ihres plastischen Kunstideals, worin Lyrik, Epos und Drama sich verbinden, aber das lyrische Element ganz zurücktritt — A. W. Schlegel, ihnen nacheifernd, gelangt nur

zu Romanzen, d. h. Balladen mit überwiegend lyrischem Charakter. Vor allem aber leben die großen Poeten der Romantik im Lyrisch-Musikalischen, als dem eigentlichen Elemente, als der Urheimat ihres Geistes, zu der sie sich immer wieder zurückfinden; und so haben sie denn hier auch das Höchste erreicht, sie haben das Bewußtsein der reinen Innerlichkeit in einem überquellenden Reichtum schönster Melodien ausströmen lassen. Wohl haben die Romantiker, dem Klassizismus nacheifernd, auch Dramen und Epen, insbesondere Novellen und Romane, gedichtet, aber ihre Dramen sind alle ohne Einheit und Kraft, ihre Epen ohne Fülle und Leben; dort ist die dramatische, hier die epische Kunstform nur das äußere tragende Gerüst, das bestimmt war, mit Blumen durchwirkt zu werden. Daher gleichen diese romantischen Dramen und Romane im ganzen unfruchtbaren Flächen und Wüsteneien — aber im einzelnen trifft man doch immer, oft an entlegenster Stelle, auf den blütenreichsten Garten der Poesie, ohne daß es dazu immer der äußeren Formen der Poesie, insbesondere der gebundenen Rede, bedarf. Was solche Oasen hervorzaubert, ist der Springquell lyrischer Empfindung, der aus der Tiefe der Innerlichkeit in reichem Strahle aufschießt. Und immer wieder, wo und wie das Lyrische auch erscheint, ist es eben nur das Bewußtsein dieser reinen Innerlichkeit, das nach dem Ausdrucke der Empfindung ringt. Dadurch unterscheidet sich die romantische Lyrik von jeder anderen, namentlich auch von der Lyrik Goethes, bei dem selbst die innerlichste Empfindung in steter Wechselbeziehung steht zur Natur, zu der Fülle und Mannigfaltigkeit des objektiven Daseins. Wenn Goethes Empfinden also aufs stärkste differenziert, seine Lyrik darum so außerordentlich reich und lebensvoll ist, so fehlt dem Empfinden der Romantiker diese Mannigfaltigkeit, ihre Lyrik ist daher in gewissem Sinne arm, ja, wie alles, was dem Geiste der Mystik nahesteht, sogar monoton, weil selbst jede etwa vorhandene Differenzierung immer nur zum Ausdruck, meist nur zum symbolischen Ausdruck, der einen tiefen Empfindung dient, in der und durch welche die Seele sich selbst ganz zu besitzen, ganz als Seeleneinheit,

als Funke oder Seelen-Zentrum, wie Meister Eckhart sagt, zu leben scheint. Goethe folgt z. B. in seinen Friederiken-Liedern, etwa „Willkommen und Abschied", mit dem differenziertesten Empfinden zahlreichen einzelnen Szenen und Erscheinungen, aus denen sich das Wiedersehen mit seiner Geliebten zusammensetzt, ebenso in dem Liebes-Liede an „Christel" zahlreichen einzelnen Zügen der Person dieser Geliebten, die er nicht nur schildert, sondern aufs deutlichste malt — während etwa Jean Paul in den „Flegeljahren" die heterogensten Erscheinungen nur herbeizieht, um dadurch der einen tiefen Empfindung der Liebe, in der die ganze Seele lebt, zum Ausdruck zu zu verhelfen: „O wär' ich ein Stern — so sang es in ihm, und er hörte nur zu —, ich wollte ihr leuchten, wäre ich eine Rose, ich wollte ihr blühen, wär' ich ein Ton, ich dräng in ihr Herz, wär' ich die Liebe, die glücklichste, ich wohnte darin, ja wär' ich nur der Traum, ich wollt' in ihren Schlummer ziehen und der Stern und die Rose und die Liebe und alles sein und gern verschwinden, wenn sie erwachte." So gleicht die lyrisch empfindende Seele Goethes einem nach allen Seiten klar und offen liegenden See, der alles ringsumher, auch den Himmel und die Sterne, selbsttätig widerspiegelt, die des Romantikers dagegen einem Bergsee, der ganz in der Tiefe ruht, wie in einer Höhle — man kann auch hier an Platos berühmtes Gleichnis denken —, so daß der geringe Ausschnitt des Wirklichen, der in ihm sich spiegelt, ganz ihm zugehörig, ganz mit ihm eins zu sein, seine Tiefe und Dunkelheit fast anzunehmen scheint. —

Alle Lyrik hat aber schließlich die Tendenz, in Musik überzugehen, und in um so höherem Grade, je mehr sie eben, ihrer Natur entsprechend, nichts als das Bewußtsein der reinen Innerlichkeit zum Ausdruck zu bringen sucht. Daher waren Lyrik und Musik schon damals verschwistert, als der Geist der deutschen Mystik zuerst in künstlerischen Formen entbunden wurde; und so sind beide auch jetzt, im Zeitalter der Romantik, wieder eng verknüpft. Die Romantiker kultivieren daher innerhalb der Lyrik selbst diejenigen Formen, die dem Musikalischen besonders nahe stehen,

also Ode, Hymnus, volksliedartigen Gesang, Kanzone usw.; aber auch die nicht-lyrischen Dichtungsarten streben bei ihnen durch das Lyrische hindurch zum Musikalischen: die Ballade wird so zur musikalischen Rhapsodie, das Drama zum Singspiel und zur Oper, das Märchen zur musikalischen Phantasie oder zum musikalischen Märchendrama u. s. f.

Vor allem aber ist die Musik als solche, wie keine andere Kunst, dem Geiste der Romantik adäquat. In demselben Sinne, in dem von der Lyrik, oder auch von der echten Liebe, als der höchsten Bewußtseinsform der ganz in sich selbst zurückgezogenen Innerlichkeit, gesagt wird, sie habe immer etwas Romantisches, kann dies auch von der Musik, ja, von ihr ganz besonders, gelten. Denn keine Kunst ist ihrer Natur nach dem Plastischen so entgegengesetzt, der „Welt" so abgewandt und so sehr Ausdrucksform des rein Subjektiven. In diesem Sinne hat auch Schiller schon die Musik gepriesen, wie in dem Gedichte „Die Macht des Gesanges", oder in dem Distichon:

Leben atme die bildende Kunst, Geist fordr' ich vom Dichter;
Aber die Seele spricht nur Polyhymnia aus.

Mit noch viel stärkeren Akzenten aber preisen die Romantiker die Musik. Für Wackenroder z. B. ist sie die Kunst der Künste, sie, die es in so wunderbarer Weise versteht, „die Empfindungen des menschlichen Herzens von dem Wust und Geflecht des irdischen Wesens abzulösen", die uns „den Strom in den Tiefen des Gemüts selber vorströmt", die uns „das Gefühl fühlen lehrt". So ist es denn auch innerlich, durch den Geist der Zeit, bedingt, daß die eigentliche Epoche der Romantik, die man in ihrer weitesten Ausdehnung etwa von 1790 bis 1825 oder 1830 rechnen muß, zugleich die größte Blüte-Epoche der Musik ist, welche die Geschichte kennt. Wie diese romantische Parade philosophisch abgeschlossen wurde durch die größte Gedanken-Symphonie, Hegels Universal-System, poetisch durch die größte dichterische Lebens-Symphonie, die Faust-Tragödie Goethes, so musikalisch durch den Zyklus

der neun Symphonien Beethovens.*) Am Eingang dieser Periode aber steht Mozart, ein jugendliches Genie und jugendlich dahingeschieden wie so viele Romantiker, der aus der romantischsten aller Künste, der Musik, wiederum vornehmlich das heraufholte, was in ihr und innerhalb ihrer künstlerischen Ausdrucksformen das Romantischste, weil das Innerlichste, das am meisten Lyrische ist: das Melodische und die Melodie; und der es, wie aus einem Zauberbrunnen, in einem Reichtum, einer Fülle und Schönheit herauf holte, daß sich in allen Zeiten und unter allen Zonen und Völkern nichts damit vergleichen läßt. Und im romantischen Sinne wiederum das Höchste dieser Melodien-Fülle bedeutet die „Zauberflöte", die letzte seiner großen Opern. Denn hier wird musikalisch fast alles verklärt, was als gesonderte Erscheinungsform des romantischen Geistes hervortritt: so das Verwischen der Grenzen von Traum und Wirklichkeit, die Neigung zur Zauber- und Märchen-Welt, das leichte Übergehen vom Natürlichen und Schlicht-Menschlichen zum Übernatürlichen und Geisterhaften, die Verherrlichung der Liebe in allen Formen, auch der ideellen, auch der umfassendsten Menschenliebe, die Hinwendung zum Dunklen und Geheimnisvollen, ja selbst zur religiösen Mystik, die doch wieder alles Traditionellen entkleidet und rein menschlich gefaßt, darum im Rahmen eines alt-orientalischen Geheimkults, der Verehrung von Isis und Osiris, nahe gebracht wird u. s. f.

Wie nach der Seite der Religion und der Kunst, so gewann die Romantik endlich auch nach der Seite der Philosophie erneuten Zusammenhang mit dem Geiste der deutschen Mystik. Das aber hieß wiederum: die romantische Philosophie ist überwiegend beherrscht von der platonisierenden Richtung des

*) Auch zeitlich sind diese drei fast vollständig koordiniert: Hegels System, Goethes Faust, Beethovens Symphonien werden in den ersten drei Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts, bis zum Tode ihrer Urheber, langsam entwickelt und vollendet; Hegel starb 1831, Goethe 1832, Beethoven 1827.

Denkens. Plato selbst hat namentlich auf Friedrich Schlegel in dessen Jugendperiode den stärksten Einfluß ausgeübt, in gleicher Richtung regte ihn Hemsterhuis an, der ganz der platonischen Philosophie zugewandte Freund und Genosse Hamanns, des jugendlichen Herder und Jacobi's, und endlich haben diese drei selbst, vor allem Jacobi, die Geistesrichtung Schlegels, wie diejenige von Novalis und anderer Romantiker, entscheidend mit bestimmt. Dieses Zusammenhangs ungeachtet unterscheidet sich der romantische Platonismus von jenem früheren in der gleichen Art, wie die romantische Kunst (und Religion) sich von der unterscheidet, welche mit der deutschen Mystik unmittelbar verknüpft war. Sind also Lyrik und Musik im Zeitalter der Romantik rein menschlich frei geworden, nicht mehr, wie im Zeitalter Bachs und des Kirchenliedes, gebunden durch die letzten Schranken des religiösen Mythus, so ist auch der romantische Platonismus in seiner Weise unabhängig geworden von jener letzten Gebundenheit, die der Philosophie eines Hamann und Jacobi noch anhaftete. Das hat Fr. Schlegel besonders deutlich und scharf zum Ausdrucke gebracht in einer eingehenden Kritik des Jacobi'schen „Woldemar", in der er, bei aller Anerkennung der Bedeutung des Mannes, dem er selbst so viel verdankte, doch entschieden dagegen auftritt, daß das „theologische Talent" mit unbeschränktem Despotismus über das philosophische und poetische herrsche, daß die Religion als Mittel zur Sittlichkeit und als Krücke des gebrechlichen Herzens gebraucht werde; und wo er die ganze Schwäche des Jacobi'schen Philosophierens kennzeichnet, wenn er sagt: „Mit dem bloßen Streben nach dem Unendlichen ist die Sache doch gar nicht getan", und weiterhin: „Woldemar ist also eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit Gott, und das theologische Kunstwerk endigt, wie alle moralischen Debauchen endigen, mit einem salto mortale in den Abgrund göttlicher Barmherzigkeit".

So wird denn die Romantik überhaupt von jenem älteren noch unfreien Platonismus Jacobis und seiner Geistesverwandten nur vorübergehend und in sekundärer Weise beeinflußt — um so

tiefer und nachhaltiger aber naturgemäß von dem neuen und freien Platonismus Kants und Fichtes. Und ebenso natürlich erhält hierbei Fichte, der radikalste Vertreter platonisierender Denkart, den es je gegeben, sehr bald den Vorrang vor Kant, der, wie Fr. Schlegel sagt, in scholastischer Behutsamkeit auf halbem Wege stehen geblieben sei. Ja, es geschieht eben vornehmlich unter dem Einfluß der romantischen Geistesströmung, daß Kant und die Kantische Philosophie nun ganz in den Hintergrund gedrängt und die Lehre Fichtes zunächst, ehe sie von der Schelling'schen abgelöst wurde, fast alleinherrschend wird. Welche Lehre hätte auch den Geist der Romantik, wenigstens dieser älteren Romantik, besser, wie es jedenfalls den Anschein hatte, philosophisch zum Ausdruck gebracht, als diese Fichte'sche Philosophie der reinen Subjektivität, diese Lehre vom Ich, welche die Innerlichkeit selbst zum Weltprinzip erhebt. Die Fichte'sche Lehre war also zunächst ebenso philosophisch die reine Ausdrucksform des romantischen Geistes, wie Lyrik und Musik es poetisch-künstlerisch waren. Sie wurde daher auch von den Romantikern als der Gipfel der modernen Geistesentwickelung gefeiert: Novalis vergleicht Fichte mit Newton, nennt ihn den Entdecker der Gesetze des inneren Weltsystems und „das erste Genie, das sich selbst durchdrang"; auch Jean Paul, der einen eigenen „Schlüssel zu Fichte" (Clavis Fichteana) schrieb, spricht von dem „herrlichen, beinahe durch den Mittelpunkt des Geistesglobus durchgrabenden Fichte"; und Fr. Schlegel vollends, der eigentliche Theoretiker der älteren Romantik, findet in der Fichte'schen Lehre ganz die Grundlage seiner eigenen Philosophie.

Eben Fr. Schlegel war es nun auch, der im Anschluß an Fichte das Wesen der Romantik theoretisch zu formulieren, der die spezifische Geistesart der Romantik philosophisch-begrifflich zum Ausdruck zu bringen suchte. Wie Schiller der Theoretiker des Klassizismus, so ist demnach Fr. Schlegel der Theoretiker der Romantik; und der erstere nimmt dabei zu Kant ein ganz analoges Verhältnis ein, wie der letztere zu Fichte, so daß die Einsicht in die grundlegende Differenz der Kantischen und Fichte'schen

Philosophie sogleich auch zum entscheidenden Grundprinzip der Schlegel'schen Doktrin hinführt.

Kant hatte, bei allem Übergewicht oder Primat, wie er sagte, das er dem Subjekt gegenüber dem Objektiven zusprach, doch auch dem letzteren noch eine gewisse selbständige, koordinierte Geltung und Bedeutung schon in dem Begriffe des „Dinges an sich" von vornherein gewahrt. Bei Fichte dagegen ist diese selbständige Geltung ganz verschwunden: das Ich ist eins und alles, die „Welt" nur Produkt des Ich, sei es des betrachtenden oder des handelnden; alles Objektive, jedes einzelne Ding ist also nie „an sich" etwas, sondern es ist das, was es ist, nur durch und für das Ich, das reine Bewußtsein, die reine Subjektivität. Es ist nur der Standpunkt der naiven dogmatischen Denkweise, anzunehmen, die Objekte, die Dinge ständen dem Subjekte selbständig gegenüber und vermöchten es, sich ihm in ihrem Wesen zu offenbaren — eben dies aber ist der Standpunkt, der radikal überwunden werden muß, den Fichte unermüdlich als nichtig und verwerflich nachzuweisen bemüht ist, dem er den eigenen Standpunkt der konsequent transzendentalen Betrachtungsweise gegenüberstellt.

Überträgt man nun dieses Grundprinzip der Fichte'schen Lehre mit Fr. Schlegel auf die Kunst und insbesondere die Dichtung — denn zunächst ist ja die Romantik nur eine Wandlung des künstlerisch-poetischen Geistes — so ergibt sich die Übereinstimmung von selbst: auch die Dichtung soll sich vom naiven zum transzendentalen Standpunkte erheben, auch in ihr soll alles Objektive dem reinen Subjekt gleichsam restlos unterworfen werden. Wenn also Schiller die naive Dichtung, in der das Objekt, der sentimentalischen, in der das Subjekt regiert, zwar einigermaßen gleich-, in gewisser Beziehung aber doch auch wieder über-ordnete, so kehrt sich bei Schlegel das Verhältnis um: die sentimentalische Dichtung, welche ja zugleich auch die moderne ist, beansprucht den Vorrang und das Übergewicht gegenüber der naiven und antiken. Nur daß dieser Begriff der sentimentalisch-modernen Dichtung, wie ihn Schiller gefaßt hatte, von Schlegel noch gesteigert, radikalisiert wird: das Subjekt

soll nicht, wie bei Schiller und Kant, bloß das Übergewicht, das Primat haben, sondern es soll für Schlegel, ganz ebenso wie für Fichte, alleinherrschend sein; nicht sentimentalische Dichtung also ist für Schlegel die Losung, sondern Transzendental-Poesie.

Das Wesen dieser Transzendental-Poesie wird deutlicher, wenn man das Wesen des transzendentalen Poeten ins Auge faßt, des romantischen Dichters, wie er Schlegel als Ideal vorschwebt. Dieser romantische Dichter ist ganz und gar das individuell-persönliche Abbild des Fichte'schen Ich. Das Wesen des letzteren ist reines Selbstbewußtsein, gesammelte Einheit des Geistes gegenüber der Mannigfaltigkeit des Daseins, es ist transzendentale Apperzeption, wie Kant, intellektuelle Anschauung, wie Fichte vorzugsweise sagt — drückt alles dies nicht auch das Wesen des künstlerischen Genies aus, das in genialer Intuition, in intellektueller Anschauung die Mannigfaltigkeit zur Einheit bindet? Die wesentliche, alle Wirklichkeit bestimmende Funktion des Ich ist nach Fichte die produktive Einbildungskraft, durch welche, wie es schon der Name sagt, das Ich (das Subjektive) in das Nicht-Ich (das Objektive) hinein-gebildet und eben dadurch das letztere im höheren, transzendentalen Sinne erst wirklich wird — ist nicht eben dies auch die Funktion des schöpferischen Dichters, daß er sich selbst, sein Ich, seine eigene Individualität in den Stoff, in die Dinge, in das Objektive hineinbildet und das letztere dadurch erst im eigentlichen Sinne „wirklich" macht? Aber jenes „Ein-bilden" des Ich ist nach der Lehre Fichtes nur ein Entäußern und Übertragen, nur gleichsam ein Verleihen der Wirklichkeit an die Dinge durch das Ich, das allein wahrhaft wirklich ist; ein Verleihen aber schließt immer auch die Möglichkeit des Zurückforderns und Zurücknehmens in sich, hier also des Zurücknehmens jeder Objektivität in die Einheit des Geistes — ganz ebenso wird der romantische Dichter den Dingen die wahre, eigentliche Wirklichkeit, nämlich die des eigenen Ich, der Subjektivität, nur leihen, um sie jederzeit auch in sich, in die Einheit des Geistes, wieder zurückzunehmen. Schlegel drückt dies dadurch aus, daß er sagt, der romantische Dichter verhalte

sich „ironisch“ zu allen Dingen, zu allem Objektiven. Diese romantische Ironie ist also der Ausdruck der unbedingten Souverainität des Subjekts gegenüber aller Mannigfaltigkeit des Objektiven. So wie in einem despotisch regierten Staate jeder einzelne Bürger nur so viel Recht besitzt, wie der absolute Herrscher, in dessen Willen allein alles Recht liegt, ihm leiht, der es ihm nach Wohlgefallen überträgt und ebenso wieder zurücknimmt; oder wie nach der Gnadenlehre des Augustinus der einzelne Mensch immer nur insoweit sittlich gut sein kann, als Gott, der Weltdespot, der allein alles Gute in sich schließt, ihm aus Gnade zugestehen mag — ganz ebenso verhält sich der romantische Dichter als Subjekt, als individueller Geist, zu den Dingen; das heißt eben, er verhält sich zu ihnen ironisch.

In der Lehre Fichtes wird gezeigt, wie das Ich alle Wirklichkeit von den Dingen zu sich selbst wieder zurücknimmt, über alles Objektive sich zu sich selbst erhebt durch eine aufsteigende Reihe von Stufen der Reflexion. Die Reflexion ist also gleichsam der jedesmalige Akt der neuen Unterwerfung des Objektiven unter das Subjekt. Und in dieser, gleichsam nach rückwärts, zum Ich gewandten, Stufenreihe gibt es keine Grenze: denn auf jede Stufe der Reflexion kann das Ich ja wieder reflektieren, und sie so zum Objekte machen. In ähnlicher Weise verfährt der romantische Ironist (oder Ironiker, wie es auch zuweilen bei Schlegel heißt); denn auch er kann, wie Schlegel sagt, „auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“. Diese Zurücknahme des Objektiven in die Freiheit des Ich, in das reine Selbst-Bewußtsein, das reine Subjekt, oder, anders ausgedrückt, diese Erhebung vom Objektiven zur reinen Subjektivität auf der Stufenleiter der Reflexion ist auch gleichbedeutend mit dem, was Kant die Erhebung vom Bedingten zum Unbedingten nennt; und da Kant das Unbedingte in jeder Richtung des Daseins als Idee bezeichnet, so versteht man es leicht, daß Fr. Schlegel nun die Idee einen „bis zur Ironie vollendeten Begriff“ nennt. Daher

ist ihm auch nur die romantische Dichtung unendlich, weil sie allein frei ist und dies als ihr „erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide".

Diese romantische Ironie ist keineswegs, wie man das Wort so oft nimmt, bloß heiter und scherzhaft, sondern, ganz ebenso wie die Sokratische Ironie, nach der sie benannt ist, eine Mischung von Scherz und Ernst: den Ernst empfängt sie von der Erhabenheit der Idee, der reinen Subjektivität, des schlechthin Unbedingten und Absoluten, worauf sie letzten Endes immer hinzielt, das Heitere von der Schärfe des Kontrastes, der dadurch entsteht, daß das, was vorher etwas oder viel war, nämlich das Objektive, nun, unter dem transzendentalen Gesichtspunkte, sich als nichtig oder gar als nichts erweist. Daher nennt Schlegel die romantische Ironie das eine Mal erhaben, göttlich, „ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding", und ein ander Mal bezeichnet er sie als „transzendentale Buffonerie", in Anspielung an den Buffo der italienischen Oper, den komischen Sänger, dessen parodistischer Willkür und Laune, im Spiel wie im Gesangsvortrag, ein großer Spielraum gelassen ist. „Es gibt", sagt Schlegel, „alte und moderne Gedichte, die durchgängig im Ganzen und überall den Hauch der göttlichen Ironie atmen. . . . Es lebt in jenen Gedichten eine wirklich transzendentale Buffonerie. Im Inneren die Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität, und im Äußeren, in der Ausführung, die mimische Manier eines gewöhnlichen, guten italienischen Buffo."

Es werden nur spezielle Arten der romantischen Ironie bezeichnet, wenn Fr. Schlegel unter ihrem Gesichtspunkte bald die Paradoxie, bald den Witz, oder den Humor, oder die Selbstironie mit besonderem Nachdruck hervorhebt. Die Paradoxie bedeutet die souveräne Erhebung des freien Subjekts über die, als objektiv, unbedingt gültig feststehenden, Meinungen der Menschen; im Witz kommt diese Erhebung dadurch zustande, daß das Subjekt nur an einem Punkte — oft ist es nur der Wortklang — vom Objektiven willkürlich Besitz ergreift, und es eben dadurch im

ganzen gleichsam zu nichte macht; im Humor — in dem ja besonders Jean Paul Meister ist — dadurch, daß das objektiv Kleine als groß, und das Große als klein aufgezeigt wird, und so beide in wechselseitigem Kontraste gleichsam sich selbst vernichten. Und die Selbst-Ironie endlich, die, mehr noch als bei Jean Paul, in den Dichtungen Tickes eine große Rolle spielt, ist, als höchste Stufe der Ironie überhaupt, auch gleichsam die höchste Probe für die unbedingte Freiheit und Souveränität des Subjekts: indem dieses auf sich selbst im ganzen reflektiert, so begreift es auch sich selbst als eine objektive Erscheinung unter vielen, damit aber im transzendentalen Sinne als nichtig. Und wenn nun in allen diesen Arten und Stufen romantischer Ironie das Wesen der romantischen Poesie liegt, so gibt es zuletzt auch noch eine ironische Erhebung über diese romantische Poesie selbst, und dies wäre dann „die Poesie der Poesie".

Es gibt eine poetische Kunstform, welche für die Transzendental-Poesie wie geschaffen, welche jedenfalls wie keine andere geeignet zu sein scheint, der romantischen Ironie zum vollkommensten und vielseitigsten Ausdruck zu verhelfen: der Roman. Nicht jede Art des Romans freilich, sondern diejenige, für welche Goethe im „Wilhelm Meister" das Muster aufgestellt hatte, so daß man nun in ihm den Roman par excellence erblickte. Denn hier, im „Wilhelm Meister" glaubte Schlegel, und mit ihm die ganze Romantik, nicht eben die objektiv-epische, sondern die subjektivisch-ironische Art des Romans in vorbildlicher Vollendung zum ersten Male zu erblicken. Was Goethe hier darstellt, wäre also nicht ein epischer Zusammenhang und ein objektives Geschehen, sondern — so erschien es wenigstens den Romantikern — nur sein eigenes Ich; Wilhelm Meister — das ist Goethe selbst, Meisters Lebensgang — das ist Goethes Autobiographie; und alles objektive Geschehen dient Goethe nur dazu, um sich immer wieder reflektierend darüber zu erheben, ebenso die Entwicklung von Anschauungen über Kunst und Künstler, die Welt und die Menschen, Staat und Religion u. s. f., nur dazu, das eigene Subjekt, die künstlerische Individualität in ihrer un-

bedingten Freiheit, mit den Dingen gleichsam nur spielen zu lassen, so daß Goethe selbst, wie Schlegel sagt, immer wieder „auf sein Meisterwerk von der Höhe seines Geistes herabzulächeln scheint". Es ist also nach Schlegels Ansicht natürlich, daß jeder Dichter nur einen Roman schreiben, d. i. nur ein Werk schaffen könne, in dem das eigene Ich in seinem möglichst umfassenden ironischen Verhalten zu den Dingen dargestellt wird. In Goethes „Wilhelm Meister" schien dies nun in exemplarischer Weise geschehen, und darum war er den Romantikern das Höchste, das non plus ultra der Poesie. Daher hat ja selbst der Gattungsname dieser Dichtung — Roman — der ganzen künstlerischen Richtung den Namen (Romantik) gegeben, und darum hat fast jeder der hervorragenden Vertreter der älteren Romantik Goethes Werk nachzuahmen gesucht: so entstanden Tiecks „Sternbald", Hölderlins „Hyperion", Novalis' „Ofterdingen", Fr. Schlegels „Lucinde", Jean Pauls „Titan".

Dieserart erhielt Goethes „Wilhelm Meister" als poetisches Kunstwerk für die Romantik eine ähnliche Bedeutung, wie Schillers „Naive und sentimentalische Dichtung" als poetische Kunsttheorie. Stehen doch beide auch innerlich in nahen Beziehungen — denn auf keines der Goethe'schen Werke hat Schiller so starken und unmittelbaren Einfluß geübt, wie auf den „Wilhelm Meister", und zwar gerade in der Zeit geübt, als er jene Abhandlung schrieb, in der er das Wesen der sentimentalischen Dichtung bestimmte. Keines der Goethe'schen Werke ist darum auch in der Tat mehr „sentimentalisch" und erscheint eben darum auch, ebenso wie Schillers gleichzeitige Lehre, der romantischen Kunstart näher gerückt; nur daß eben die Grundstimmung, welche bei den Dioskuren des Klassizismus leise und gedämpft hervortritt, in der Romantik verstärkt und gesteigert wird.

Es ist vor allem die elegische Stimmung, welche hier wie dort aus dem Bewußtsein der Zwiespältigkeit und Gebrochenheit des Daseins entspringt. Wir haben, so lehrt ja auch Schiller, die Natur, wir haben die Einheit unseres Wesens, und eben damit

auch Kunst und Poesie verloren; aber wir tragen um so mehr Verlangen darnach und sehnen uns nach der Erfüllung unseres Ideals. Nur selten kommen wir ihm nahe, erscheint auch uns im dunklen Leben die Poesie, so wie es in der Elegie „das Mädchen aus der Fremde" geschildert wird:

In einem Tal bei armen Hirten,
Erschien mit jedem jungen Jahr,
So oft die neuen Lerchen schwirrten
Ein Mädchen schön und wunderbar.
Sie war nicht in dem Tal geboren,
Man wußte nicht, woher sie kam,
Und schnell war ihre Spur verloren,
So oft das Mädchen Abschied nahm.

Und wie die Verkörperung dieser symbolisierenden Schilderung Schillers erscheint in Goethes „Wilhelm Meister" die gleichfalls symbolische, und doch so lebendige, Gestalt Mignons, die ganz Natur und zugleich ganz Poesie ist; begleitet von der verkörperten Elegie, dem Harfner, ist auch sie selbst ganz in elegische Stimmung getaucht, die so flüchtig durch das tätige Leben der anderen dahinschreitet, um schnell zu entschwinden und nur unendliche Sehnsucht zurückzulassen. Aber dieses Elegische, das bei Goethe und Schiller nur begleitende Stimmung ist, wird in der Romantik beherrschende Grundstimmung; ja es steigert sich, namentlich bei Hölderlin und Novalis, zur Schwermut, zu leidenschaftlicher Trauer und Melancholie. In die elegische Grundstimmung aber mischt sich dort wie hier die Wehmut. Denn das Ideal, das man verlor, war ja einmal, es lebte in der Vergangenheit: Schiller und Goethe sehen es in der griechischen Welt, die Romantiker sehen es nicht nur hier, sondern ebenso, und mehr noch, im Mittelalter, in der Zeit der Gothik, in den Dichtungen Dantes und Ariosts, in der poetischen Jugendperiode vieler Völker; ja sie erblicken es, wie z. B. Jean Paul, überhaupt im Kindesalter, kurz in allem, was vergangen war — nur nicht in der unmittelbaren Gegenwart. Doch sehen sie das Ideal auch wohl in der Zukunft, wenngleich in unendlich weiter Ferne, und dann wendet sich ihm die

Stimmung der Sehnsucht zu. Beides, die romantische Wehmut und Sehnsucht, ist schon bei Goethe angedeutet in den Gestalten Mignons und des Harfners — aber während hier solche Stimmungen das tätige, tüchtige Leben nur begleiten, haben sie in der Romantik beherrschenden Einfluß gewonnen und das Leben vielfach so überflutet, daß es zerfließen, gestalt- und formlos werden mußte — wie so viele romantische Dichtungen.

Überhaupt aber, so nahe auch die Romantiker dem Klassizismus vielfach stehen, so weit sind sie doch auch wieder von ihm entfernt, am meisten von Goethe, dem sie am eifrigsten nachstrebten. Ja, sie haben grade Goethe, dem sie nachahmten, dessen Spuren sie zu folgen glaubten, in dem entscheidensten Punkte verkannt und mißdeutet — und das ist ebenderselbe Punkt, in dem sie Fichtes Lehre, in dem sie auch die platonisierende Denkart und die sokratische Ironie verkannt und mißdeutet haben: die Verwechselung des empirischen, individuell begrenzten und beschränkten mit dem absoluten, unendlichen Ich. Wenn Goethe im „Wilhelm Meister" sich in gewisser Weise ironisch zu den Dingen, zu den objektiven Erscheinungen des menschlichen Lebens verhielt, so war es nicht sein individuell beschränktes Ich, nicht seine einzelne, bei allem Reichtum doch begrenzte, Geistigkeit, die den Dingen souverän gegenüber trat, sondern es war der Geist der Menschheit, mit dem er sich erfüllt, es war die Natur, mit der er eins zu werden getrachtet hatte, die in ihm und durch ihn immer wieder allem Objektiven gegenüber sich als überlegen erwiesen. Indem Goethe die Herrlichkeit der antiken Kunstwerke preist, hebt er es immer wieder hervor, daß hier alles Willkürliche, alles bloß subjektiv Eingebildete selbst in der Betrachtung ganz zusammenbreche, daß diese Werke ganz erfüllt seien von der Notwendigkeit des Göttlichen, von einem Geiste, der weit erhaben sei über alle individuelle menschliche Beschränktheit. Weit entfernt also, mit der romantischen Willkür des souveränen Ich verwandt zu sein, ist Goethes Kunstanschauung ihr direktes Widerspiel. — Es ist nicht anders mit dem Verhältnis der Romantik zu Fichte. Das Fichte'sche Ich hat

wenig oder nichts zu tun mit dem individuell beschränkten Ich, der begrenzten menschlichen Persönlichkeit; es ist vielmehr ein Überindividuelles Transsubjektives, nicht der menschlich-bedingte, sondern der unbedingte oder absolute Geist, der darum, im Gegensatze zum menschlichen, auch der göttliche heißen kann. Dieser absolute Geist ist erhaben über Raum und Zeit, in welche die Individuen eingeschlossen, entrückt aller Vergänglichkeit, in die auch die Menschen verstrickt sind. In dieser Art wurde das Fichte'sche Ich auch von Schiller verstanden und so z. B. in dem Gedichte „Die Worte des Glaubens" sein Wesen zum Ausdruck gebracht:

Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

So ist also auch die romantische Auffassung des Ich das Widerspiel des Fichte'schen Begriffes. — Und endlich gilt dasselbe von ihrer Auffassung des platonisierenden Denkens und der sokratischen Ironie. Wenn Sokrates, „mit erhabener Urbanität", wie Fr. Schlegel sagt, auf die objektiven Erscheinungen ironisch herabsieht, so geschieht es nicht, weil ihn sein persönlich beschränktes Ich das Maß aller Dinge dünkt — er hätte ja dann nur das Beispiel der Sophisten nachgeahmt — sondern weil er das bunte Wechselspiel des objektiven Daseins immer wieder zurücknimmt in die Einheit des transsubjektiven, des über-individuellen, des absoluten Geistes, in die Einheit des Begriffs, dem er, dieser einzelne Mensch, nur nachdenkt, in die Einheit der Idee, die er nur schauen darf, in die Einheit des Göttlichen, dem er nur in Stunden der Erleuchtung nahe zu sein glaubt, dann, wenn er vom Dämonium ergriffen wird. Darum ist ihm auch, wie es im „Phädon" heißt, die Fortexistenz dieses seines individuell begrenzten und beschränkten Ich so bedeutungslos gegenüber jenem Über-Individuellen, gegenüber dem Geiste und der Wahrheit, für die er mit seinem Tode noch Zeugnis ablegen kann. —

So mußte denn der Versuch der älteren Romantiker, den Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt, den sie so tief und schwer

empfunden haben, zu überwinden, notwendig scheitern, deshalb scheitern, weil sie die Grenzen des Individuellen, des Persönlich-Subjektiven nicht zu überschreiten vermochten. Bei allem Sehnen und Streben nach dem Objektiven, das sie immerfort beseelte, bei allem leidenschaftlichen Verlangen, durchzubrechen ins freie offene Feld der Natur und des Lebens, wurden sie immer wieder in sich selbst zurückgetrieben. Es erging ihnen wie in der Sage dem König Midas: so wie diesem alles, was er berührte, sich in Gold verwandelte, so verwandelte sich den Romantikern alles Objektive, das sie ergriffen zu haben glaubten, sofort in Individuell-Subjektives: jedes Kunstwerk löste sich ihnen auf in Stimmung, alle Gestaltung in Empfindung, Epos und Drama wurden ihnen zur Lyrik, Goethes Objektivität zum Subjektivismus, ja zum Prototyp der Ironie, die Philosophie wurde ihnen ein willkürlich-subjektives Reflektieren, an die Stelle des systematischen trat das fragmentarisch-aphoristische Denken, die Gedanken wurden ihnen zu bloßen Einfällen und Gedankenblitzen, das objektive Erkennen zu einem subjektiven Spiele des Witzes und der Ironie, die objektive Anschauung zu einer bloßen Paradoxie — ja zuletzt begann, wie in Schlegels „Lucinde", überhaupt alles Objektive sich aufzulösen in dem, was als letztes Zersetzungsstadium des extremen Individualismus bezeichnet werden kann: in Frivolität und Zynismus.

Aber vor dieser äußersten Zuspitzung des romantischen Geistes war bereits die Persönlichkeit hervorgetreten, welche ihn erlöste aus seiner individualistischen Befangenheit und Gebundenheit, ihn zuerst frei machte von den Schranken des Subjektivismus: Schelling. Er war in der Gedankenwelt des neuen Platonismus ebenso heimisch geworden, wie in der des neuen Spinozismus, er war zugleich der größte Schüler Fichtes wie Herders und Goethes. Und so gelang ihm zuerst jene Synthese, welche die ältere Romantik vergebens erstrebt hatte: die Vereinigung von Platonismus und Spinozismus, Fichte und Goethe, die universelle Verknüpfung von Objekt und Subjekt, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit.

18. Schellings Naturphilosophie.

In jedem echten Drama gibt es einen Moment größter Spannung, welcher der Peripetie, der entscheidenden, zur Lösung führenden Wendung, unmittelbar vorausgeht. In solchem Moment ist der Widerstreit der antagonistischen Kräfte am stärksten entwickelt und doch eben deshalb auch der Ausgleich nahe bevorstehend, weil am entschiedensten vorbereitet — noch ist dieser Ausgleich nicht da, aber seiner Notwendigkeit ist man sich bewußt; noch fehlt die wirkliche Einheit, aber man ahnt sie, hat die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet und ist vielseitig für sie gestimmt.

Ein solcher Augenblick größter Spannung ist in dem großen Gedanken-Drama des deutschen Idealismus jener Moment, welcher dem ersten Hervortreten Schellings unmittelbar vorausgeht; und die Analogie mit dem Bühnendrama ist um so größer, als, wie bei diesem, alles Geschehen in der konzentriertesten Art, auf dem engsten Raume und in der kürzesten Zeit, sich abspielt. Schellings erste naturphilosophische Schrift, mit der er seine eigentümliche Gedankenrichtung eröffnet, fällt in den Anfang des Jahres 1797. Zu dieser Zeit hatte der Widerstreit von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit seine stärkste Spannung erreicht. Er stellte sich am schroffsten dar in dem Gegensatze der beiden Gedankenrichtungen des neuen Platonismus und des neuen Spinozismus und ihrer Hauptvertreter: um jene Zeit sammelte Herder wider die Kantische Philosophie alle gegnerische Stimmung und Überzeugungskraft, die er teilweise bis zum persönlichen Groll und Haß steigerte; um dieselbe Zeit stand Fichte bereits auf der Höhe

seiner Wirksamkeit, er hatte grade in den Jahren von 1794—97 die grundlegenden Schriften zur Wissenschaftslehre hervortreten lassen — und Goethe, dem nicht leicht eine menschlich-bedeutsame Erscheinung ganz fremd blieb, sah ihm doch nur zu, wie einem „wunderlichen Wesen", das er nicht begreifen konnte;*) und Fichte seinerseits, der extrem platonisierende Denker, geriet, vermöge eben desselben kontradiktorischen Widerstreites, schnell mit aller Welt in Gegensatz, nicht nur mit Goethe, sondern unter anderem selbst mit Schiller, der ihm zeitweise doch so viel näher stehen durfte. Weniger scharf, nicht eben kontradiktorisch, sondern polar, stellte sich derselbe Gegensatz in dem Verhältnis der künstlerischen Individualitäten Goethes und Schillers vor Augen, hier um so deutlicher vor Augen, als er eben sehr klar individuell begrenzt und, weil auf das Gebiet des Ästhetischen beschränkt, leichter erkennbar war. Und in gesteigerter Schärfe trat zu gleicher Zeit ebenderselbe Gegensatz in der Romantik hervor, die ja von dem Bewußtsein dieses Gegensatzes in allen seinen Erscheinungsformen ganz beherrscht ist.

Nichtsdestoweniger tritt zu gleicher Zeit, bei aller Schärfe des Gegensatzes, mit nicht geringerer Stärke auch das Bewußtsein der Harmonie und Einheit von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit hervor. Nachdem Kant in seiner Philosophie des Zweckes den

*) Die Nachwirkungen dieses Nicht-Begreifens zeigen sich noch im zweiten Teil des „Faust", wo in der Baccalaureus-Szene, die wohl schon zur Zeit der Wirksamkeit Fichtes in Jena konzipiert wurde, dem Baccalaureus (Fichte) die Worte in den Mund gelegt werden:

Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf,
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf . . .
Wenn ich nicht will, so darf kein Teufel sein,

auf welch letzteres Wort Mephisto abseits sagt:

Der Teufel stellt dir nächstens doch ein Bein.

Das ganze Mißverstehen der extrem platonisierenden Denkweise durch die kontradiktorisch entgegengesetzte spinozistische kommt hier deutlich, wenn auch in drastisch scherzhafter Weise, zum Ausdruck.

ersten entscheidenden Anstoß zum Hervortreiben dieses Bewußtseins gegeben, tritt es besonders in Schiller, in seiner ganzen Persönlichkeit, machtvoll zutage, für das Zeitbewußtsein am ausdrucksvollsten in jenen philosophischen Schriften, die von 1793—95, also ebenfalls kurz vor dem Auftreten Schellings, erschienen sind. Und sodann ist es auch wieder die Romantik, welche, bei allem Bewegtsein durch den schroffen Widerstreit von Subjekt und Objekt, doch ebensosehr erfüllt ist von dem Streben, zur Einheit zu gelangen, von der Sehnsucht nach dieser Einheit, von der Hoffnung und dem Glauben an ihre Erfüllung. Es blieb freilich bei der Sehnsucht, beim Hoffen und Streben und geringen fragmentarischen Ansätzen; aber dafür war auch dieses romantische Einheitsstreben nicht, wie das des Klassizismus, auf ein Gebiet, das Ästhetische, beschränkt, sondern drang weit darüber hinaus, suchte nach und nach auch die Religion, die Philosophie, die Ethik, ja den Zusammenhang alles Wirklichen und den Umkreis des ganzen Bewußtseins zu umfassen.

Diese in der Romantik von vornherein angelegte universelle Einheitstendenz ist es nun, die bei Schelling zum ersten Male siegreich zum Durchbruch kommt, von der sein ganzes Denken getragen ist, aus der alle Entwickelungsstadien seiner Philosophie hervorgehen. Er zuerst also brachte die Erfüllung, wenn auch noch nicht die vollkommene, alles dessen, was die Romantik zwar erstrebt, aber vergebens erstrebt hatte. Jene Einheit des Subjektiven und Objektiven, nach der die Romantiker sich nur sehnten, wird von Schelling begrifflich durchdrungen und erkannt, und sie bleibt für ihn nicht subjektiv-willkürliches Reflexionsprinzip, sondern wird zum objektiv-allgemeingültigen metaphysischen Prinzip, das allem Seienden zugrunde liegt. So eröffnet Schelling zum ersten Male den Zugang zu jenem „Ideen-Paradiese", von dem Novalis geträumt, d. h. zu jener universellen Philosophie, in der, weil alles Wirkliche zur innerlichen Einheit gebunden, ideell wenigstens auch aller Kampf und Widerstreit geschlichtet, alle Gegensätzlichkeit zur Harmonie aufgelöst erscheint. Und nicht nur den Zugang zu diesem Ideen-

Paradiese hat er eröffnet, sondern auch in es hineingeführt; er hat es dabei immer wieder von verschiedenen Seiten her durchquert, hat da und dort immer wieder innegehalten, wo der schönste Ausblick sich zu bieten schien, oftmals selbst am meisten hingerissen von dieser Schönheit — nur eins vermochte er bei alledem nicht: den einen Punkt, den erhöhten Mittelpunkt, zu finden, von dem aus alles, die ganze Ideenwelt, mit einem Geistesblick zu überschauen wäre. Und doch hat er gerade dieses Ziel immer unverwandt im Auge gehabt, zuerst, in seiner Jugendentwickelung, mit undeutlicherem, dann mit immer klarerem und bestimmterem Bewußtsein. Daß er dieses Ziel nicht, wie sein größter Schüler, Hegel, zu erreichen vermochte, daß es immer wieder nur Gegenstand seiner Sehnsucht blieb, ist der dunkle, fast darf man sagen tragische, Zug in dem anfangs so glänzenden Bilde der geistigen Wirksamkeit Schellings.

Eben dieser quälende Widerstreit von Hoffnung und Erfüllung, von Sehnsucht und Vollbringen, ist ja aber einer der wesentlichen Charakterzüge der Romantik. Und so ist Schelling schon nach dieser Richtung hin von vornherein innerlich noch mit der Romantik verknüpft, so sehr er auch auf der anderen Seite wieder über sie hinausgeht und sie schon hinter sich läßt. Und so nimmt er überhaupt die bewegliche Mittelstellung ein zwischen der Romantik, insbesondere der individualistisch-poetischen Romantik, auf der einen, und Hegel, dem großen systematischen Denker, auf der anderen Seite. Die Romantiker sind vor allem Poeten, sie gehen aus vom künstlerischen Empfinden und Anschauen, und sie alle streben doch mit Schiller, dem Ahnherrn des romantischen Geistes, auch hin zum begrifflichen Erkennen, zum abstrakt philosophischen Denken, dessen reinster Typus eben Hegel ist — Schelling dagegen ist zwar gleichfalls in erster Linie philosophischer Denker, aber einer mit stark poetisch-künstlerischem Einschlag, der sich zeitweise nicht nur selbst als Dichter fühlt und betätigt, sondern den es auch im Denken immer wieder noch zurückzieht zum künstlerischen Anschauen, zum poetischen Empfinden, den mitten in der exakten Begriffsbestimmung

stets von neuem die Phantasie mit fortreißt, so daß statt der allgemein-philosophischen eine individuell-poetische Idee, statt des Begriffes ein bloßes Bild, statt des klaren Gedankens eine lebhafte Empfindung sich ihm unterschiebt, oder, wenn der Widerstreit zwischen Philosophischem und Poetischem ganz ungelöst bleibt, die Darstellung plötzlich abgebrochen, eine Lücke gelassen oder mit dunklen Hinweisen, leeren Schemata usw. ausgefüllt wird.

Die Romantiker waren am weitesten entfernt vom Systematischen, sie schrieben nur philosophische Fragmente und erschöpften ihre Gedankenbildung in Aphorismen, fragmentarischen Skizzen, philosophischen Rhapsodien, kritischen und polemischen Exkursen, Feuilletons (die erst aus dem romantischen Geiste geboren wurden), Briefen, Studien u. s. f.; und von alledem ist niemand weiter entfernt als Hegel, der größte systematische Denker, den es je gegeben, dem kein Gedanke Wert hatte, der nicht in den Zusammenhang alles Denkens eingeordnet war. Schelling dagegen war zwar wiederum dem Gedanken-Schnitzelwerk der Romantiker ganz feindlich, und mit größter Geringschätzung hat er z. B. gegen die philosophische Denkweise von Novalis sich dahin geäußert: „Ich kann diese Frivolität gegen die Gegenstände nicht gut vertragen, an allem herumzuriechen, ohne einen zu durchdringen;“ auch strebt er selbst mit aller Energie nach dem Aufbau eines philosophischen Systems — und doch bringt er es eben wieder nur zu Fragmenten eines solchen Systems, nicht zu diesem selbst. Auch durch sein Lebensalter nimmt Schelling zwischen der Romantik und Hegel diese bewegliche Mittelstellung ein. Alle Romantiker, Schiller wiederum in gewissem Sinne mit eingeschlossen, sind jugendliche Geister, oder haben doch ihre Laufbahn früh vollendet, während Hegel, umgekehrt, erst im reifen Lebensalter überhaupt hervortritt und alsdann mit Werken, die ganz reif, fast überreif geworden sind — Schelling dagegen tritt gleichfalls im jugendlichsten Alter hervor und hat gleichfalls seine Laufbahn früh vollendet,*) aber in dieser seiner

*) Man kann sagen, daß die ganze bedeutsame Laufbahn Schellings im Jahre 1803, höchstens 1809, völlig abgeschlossen ist, also, da er 1775

jugendlichen Blütezeit zeigt er bereits die Kennzeichen des durch lange Lebensarbeit gereiften Alters. In dieser Hinsicht ist die Persönlichkeit Schellings eines der erstaunlichsten Phänomene der Geistesgeschichte. Dieser Jüngling tritt nicht nur mit den Prätensionen und Allüren des reifen Alters hervor, sondern er ist auch innerlich dazu berechtigt: im Alter von 17 oder 18 Jahren ist sein Geist bereits gesättigt mit der ganzen Bildung seiner Zeit, die er in ihren vollen wunderbaren Tiefe erfaßt und durchdrungen hat; mit 20 Jahren bereits erkennt und bezeichnet er deutlich den Punkt, an dem man einsetzen müsse, um die ganze Geistesentwickelung einheitlich zusammenzufassen und zu einem neuen leuchtenden Ziele vorwärts zu führen, geht aber sogleich selbst daran, diese Aufgabe zu vollbringen; und innerhalb weniger Jahre läßt er dann eine Reihe von Schriften hervortreten, welche durch die Kühnheit der neuen Gedankengänge alle mit sich fortreißen, welche zugleich durch die Tiefe und Fülle der Ideen den Denker und philosophischen Kopf, durch die poetische Stimmung jeden, der am künstlerischen Leben Anteil nahm, durch die breite Grundlage des exakten Wissens, auf der sie sich aufbauen, sogar den empirischen Forscher gefangen nehmen. So war Schelling um die Wende des Jahrhunderts, als er im Alter von 24 Jahren stand, nicht nur einer der unbestrittenen geistigen Führer der Zeit, sondern er erschien auch als der Imperator — viele Zeitgenossen heben das Imperatorische auch seines persönlichen Wesens und Auftretens hervor —, der auf der Grundlage des philosophischen Idealismus ein großes Weltreich des Gedankens aufgerichtet, so wie zu gleicher Zeit der jugendliche Bonaparte ein solches begründet hatte auf der Grundlage der politisch-revolutionären Gedankenbewegung und des Republikanismus. Es war ja in der Tat auch derselbe Zug, der hier wie dort

geboren wurde, in seinem 29. oder 35. Jahre. Er hat dann noch fast ein halbes Jahrhundert gelebt, aber nur gleichsam als Schatten seiner selbst, ein tatenloses und unfruchtbares Leben. Er erfuhr in der härtesten Weise das Schicksal derer, welche, nachdem sie eine große historische Mission erfüllt haben, sich selbst historisch werden sehen.

einer cäsaristischen Ära den Weg breitete: lange genug hatten damals, auf der einen Seite im rein geistigen, auf der anderen im politischen Kulturleben, Subjektivismus und Individualismus im zentrifugalen Sinne gewirkt — nun kam der notwendige Rückschlag, die Entwickelung drängte übermächtig in zentripetaler Richtung, nach stärkster, umfassendster, einheitlicher Bindung, auch wenn diese nicht ohne Gewaltsamkeit erfolgen konnte. —

Soweit die Verwirklichung dieser Einheitstendenz durch Schelling in Frage kam, setzte sie natürlich voraus, daß dieser sich aller, auch der entgegengesetzten, Gedankenbewegungen des deutschen Idealismus erst innerlich bemächtigt haben mußte, ehe er sie einheitlich zusammenfassen und beherrschen konnte. Schellings Jugendentwickelung erscheint denn auch wie eine getreue Wiederholung der ganzen Geschichte des deutschen Idealismus, nur eben in abgekürzter Form und gleichsam im kompendiösen Auszuge. Die beiden parallelen Grundrichtungen der idealistischen Gedankenbewegung, die platonisierende und die neu-spinozistische, durchdenkt und durchlebt er fast zu gleicher Zeit in allen ihren Haupterscheinungen, jede in ihrer gesonderten Stärke und eigenartigen Bedeutsamkeit, beide zusammen in ihrem scharfen Gegensatze und Widerstreite. So wird er zunächst ein eifriger und begeisterter Schüler Kants, der Kantischen Erkenntnislehre und Ethik, er wendet sich dann frühzeitig ab von den „Kantianern", den philosophischen Kärrnern und Handwerkern, den beschränkten Auslegern, die sich an des Meisters Formeln und Buchstaben klammern und von seinem Geiste keinen Hauch verspüren; er nimmt weiterhin den lebhaftesten Anteil an dem Streite um „das Ding an sich", an diesen, zu Fichte hinüberleitenden, Kämpfen, in denen Reinhold und Jacobi, Aenesidemus und Maimon die entscheidende Rolle spielen; er begrüßt schließlich Fichte, gleich bei dessen erstem Hervortreten, als den echten Erben des Kantischen Geistes, als den Geisteshelden einer neuen Zeit, und stellt sich dabei sofort, beim ersten Erscheinen der Wissenschaftslehre, unmittelbar neben Fichte, als der einzige, der dessen

Philosophie ganz erfaßt und durchdrungen hat. Zur nämlichen Zeit aber macht er auch den ganzen Entwickelungsgang der neu-spinozistischen Denkweise durch, ebenfalls nicht nur in lebhafter Teilnahme, sondern in selbsttätiger Aneignung: zu gleicher Zeit, da er Schüler Kants, Reinholds und Fichtes ist, wird er auch Schüler Lessings, Herders und Goethes, wird aufs stärkste bewegt durch den Spinozastreit, und bahnt sich von hier aus selbständig den Weg zu Spinoza selbst, ebenso wie zu Leibniz und Cartesius. Und wenn der neue Platonismus Kants und Fichtes ihn ganz an die, der Philosophie des reinen Subjekts eigentümlichen, Probleme und Erkenntnisgebiete, nämlich Logik (Erkenntnislehre) und Ethik, fesselt (neben erkenntnistheoretischen Untersuchungen, wie „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt", „Vom Ich als Prinzip der Philosophie", verfaßte Schelling in der Frühzeit eine Studie zur angewandten Ethik „Neue Deduktion des Naturrechts"), so lenkt der neue Spinozismus seine ganze Teilnahme und Aufmerksamkeit auf die beiden großen Gebiete des objektiven Daseins, Natur und Geschichte: er folgt Lessing in das spezielle Gebiet der Religionsgeschichte, und zwei seiner frühesten Schriften sind solche religionsphilosophische, resp. religionsgeschichtlich-kritische Untersuchungen im Geiste Lessings; er folgt ebenso Herder in den verschiedensten Richtungen seiner Geschichtsphilosophie, und wie groß dieser Einfluß Herders war, wird dadurch deutlich, daß die erste naturphilosophische Schrift Schellings eine Art Seitenstück zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" sein sollte und diese Tendenz auch durch den Titel „Ideen zur Philosophie der Natur" deutlich verriet; er folgt endlich mit besonderer Begeisterung dem größten Neo-Spinozisten, Goethe, in der Richtung der objektiven Naturerkenntnis, und empfängt von ihm und seiner Art der Naturbetrachtung, wie sich noch näher zeigen wird, wichtige, ja entscheidende Anregungen zur Ausbildung seiner eigenen Denkweise.

Zunächst ist natürlich auch für Schelling das Resultat dieser doppelten, durch die platonisierende und die neo-spinozistische Denkrichtung erfolgten, Inspiration das Bewußtsein der stärksten Zwie-

spältigkeit: auf der einen Seite, bei Kant, und noch entschiedener bei Fichte, erscheint das reine Subjekt als eins und alles, als das tragende Prinzip des Seienden, auf der anderen Seite, bei Spinoza und den Neo-Spinozisten, erscheint ebenso das reine Objekt; dort war man ganz hingegeben an den Geist, hier an die Natur, Kant und Fichte verherrlichten die Freiheit, Goethe und Herder die Notwendigkeit, die ersteren forderten die Selbstbehauptung, die letzteren die Preisgabe, das Aufgeben des Ich u. s. f. Es ist dies also das Bewußtsein ebenderselben Zwiespältigkeit, von der auch die Romantiker erfüllt sind. Aber was bei ihnen mehr subjektive Stimmung, poetische Empfindung und Anschauung, und nur rhapsodisch auch Denkakt und Erkenntnisprozeß war, wird nun bei Schelling von vornherein begrifflich gefaßt, wissenschaftlich betrachtet, zur Höhe der Erkenntnis erhoben. Wo aber die Erkenntnis sich in einen Widerstreit verwickelt sieht, da liegt für sie ein Problem verborgen. In diesem Falle war der Widerstreit freilich der umfassendste, größte und tiefste, den es überhaupt gibt, und so auch das Problem, das daraus entsprang, das schwerste, das der Vernunft jemals aufgegeben werden kann — und doch, Schelling hat den Mut, die Lösung dieses Problems zu versuchen, erfüllt wie wenige andere von jenem Geistesrausch, jener prometheischen und titanischen Stimmung, welche auf den Höhen des idealistischen Geistes immer wieder erscheint.

Es ist immer der erste Schritt zur Lösung eines Problems, es selbst zunächst einmal deutlich vor Augen zu stellen, es nach seinem Wesen und Ursprung klar zu bestimmen. Dies ist denn auch das eigentliche Thema derjenigen Schriften Schellings, welche der Darstellung seiner neuen Anschauungsweise unmittelbar vorangehen; vor allem der bedeutendsten unter diesen vorbereitenden Schriften, der „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (1795). Dogmatismus: so nennt Schelling allgemein, wie Fichte, die Philosophie, deren Grundprinzip das reine Objekt, die Substanz, Kritizismus ebenso diejenige, deren Grundprinzip das reine Subjekt, das Ich ist. Der Dogmatismus vollendete sich

durch Spinoza, der Kritizismus durch Fichte. Und Schelling stellt beide erst einmal gegenüber, verhört sie einzeln und konfrontiert sie, ehe er daran geht, ihren Widerstreit zu schlichten.

Zunächst erkennt er beiden Parteien in größtem Umfange gleiche Geltung und Berechtigung zu. Spinozas und Fichtes System erfüllen beide im besten und höchsten Sinne die Aufgabe aller Philosophie: sie gehen aus vom Unbedingten, Absoluten und streben wieder zu ihm hin; sie sind monistisch, wie es alle Philosophie sein muß, für welche das Denken eines doppelten oder mehrfachen Absoluten ein Widerspruch in sich selbst, darum unmöglich ist; sie sind beide wie aus einem Guß, in sich geschlossen und vollendet, von jenem einheitlichen Geiste durchdrungen, der das Kennzeichen echter geistiger Größe ist. Auch ist es, wie ja schon Fichte erkannte, unmöglich, vom Standpunkte der einen Partei den der anderen theoretisch ad absurdum führen und „widerlegen" zu wollen. Man kann wohl nach gewissen Richtungen hin eine Überlegenheit des Kritizismus zur Geltung bringen, man kann aufmerksam machen auf den Widerspruch, der darin liegt, daß ein Ding (Objekt) zum Unbedingten gemacht werden soll; denn unbedingt ist eben das, was gar nicht zum Ding werden kann, so daß also unbedingtes Ding ein Widerspruch ist; man kann auch auf den anderen Widerspruch hinweisen, daß ein Ding an sich (Objekt) zugleich von der Erkenntnis unabhängig sein und doch erkannt werden soll — aber eine Widerlegung des Dogmatismus, ja auch nur eine Erschütterung seines Fundamentes, findet doch auf solche Weise nicht statt.

Eine ernsthafte Lösung des Widerstreites kann also erst auf praktischem Boden stattfinden. Denn hier erst sind die eigentlichen Wurzeln auch der theoretischen Philosopheme, wie ja denn überhaupt nicht die Einsicht den Willen, sondern umgekehrt dieser jene bestimmt. Hier aber, im Praktischen, zeigt sich erst die ganze Schärfe des Widerstreites. Denn das spinozistische System gipfelt in der Aufforderung an den Menschen: vernichte dich selbst, verhalte dich schlechthin leidend, laß dein Ich sich gänzlich auflösen

und untergehen im Nicht-Ich, dem absoluten Objekt, der Substanz; während Fichtes Lehre in der Aufforderung gipfelt: sei und bleibe immer Du selbst, verhalte dich schlechthin aktiv, hebe alles Objektive auf, und laß es sich auflösen und untergehen im Ich. Auf die kürzeste Formel gebracht, stellt Fichtes Lehre, die praktische Philosophie der Freiheit, als die höchste Forderung auf: Sei! während Spinozas Lehre, die Philosophie der Notwendigkeit, als die höchste Forderung aufstellt: Sei nicht!

Nun kann man diesen Widerstreit natürlich sehr wohl u. a. vom psychologischen, oder vom ästhetischen Gesichtspunkte aus betrachten und alsdann vielleicht feststellen — auch Schelling geht solchen Betrachtungen gern nach —, daß und warum auf der einen Seite das Freiheitsbewußtsein Fichtes, das „kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls" zu schweben vermag, eine eigentümliche Anziehungskraft für den Menschen besitzt; und inwiefern es auf der anderen Seite ebenso einen eigentümlichen psychischen und ästhetischen Reiz und Zauber ausübt, im Sinne Spinozas, oder auch Herders und Goethes, ganz selbstvergessen sich aufzugeben, sich zu verlieren im Weltall, oder, wie Schelling sagt, sich zu „wiegen im Arme der Welt." Aber die Kernfrage ist doch die ethische und weiterhin die metaphysische: wie verhalten sich beide Forderungen: „Sei!" und „Sei nicht!" zueinander? Ist es möglich, daß beide nebeneinander bestehen? Oder, wenn nicht, wie erklärt sich ihr Widerstreit?

Nun erscheint die letztere Forderung, die negative, welche der Spinozismus aufstellt: Sei nicht! von vornherein mindestens als verdächtig, als etwas Unnatürliches, dem Menschen Widerstrebendes. Es ist aber überdies die tiefste Uberzeugung Schellings, die derjenigen Fichtes ganz konform ist, daß das A und O aller Philosophie Freiheit sei, daß die Philosophie letzten Endes gar keine andere Aufgabe habe als die, den Menschen nnd die Menschlichkeit nach allen Richtungen in Freiheit zu setzen, sie von allen Hemmnissen und Schranken des objektiven Daseins loszulösen, sie über alle Schreckniſse der „Welt" zu erheben. Also ist die Fichte'sche Grundforderung: Sei! Bestimme Dich aus Dir selbst! Werde was

Du bist! das Selbstverständliche — und sonach ist es die entgegengesetzte des Spinozismus, die der Erklärung und Rechtfertigung bedarf. Sie bedarf dessen schon unter rein psychologischem, unter rein persönlichem Gesichtspunkte. Denn wie seltsam ist doch schon an sich diese Lehre, die als höchstes Ziel des Seins eben — das Nicht-Sein proklamiert. Und steht sie nicht auch im Widerspruch mit der Persönlichkeit Spinozas? „Wie konnte der heitere Geist eines Spinoza (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) ein solches zerstörendes, vernichtendes Prinzip ertragen?"

Die Antwort ist: „Eine natürliche unvermeidliche Täuschung hatte ihm und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Prinzip erträglich gemacht." Im Grunde nämlich, so sucht Schelling zu zeigen, ist Spinoza mit Fichte ganz einig — wo sie uneinig sind, oder zu sein scheinen, da ist dies nur vermöge jenes Mißverständnisses der Fall. Einig ist Spinoza mit Fichte schon darin, daß auch für ihn alle Philosophie eine praktische Grundlage, wie ein lediglich praktisch-sittliches Endziel, hat; nicht umsonst hat er darum seine Lehre in einem Buche vorgetragen, welches den Titel „Ethik" führt. Einig sind sie auch darin, daß dieser praktische Ausgangs- und Zielpunkt die Freiheit ist; ja, für Spinoza, so gut wie für Fichte, ist Freiheit auch Seligkeit, und ist die Grundfrage der ganzen Philosophie: was ist Freiheit, und wie werde ich frei? weshalb ja auch das abschließende fünfte Buch seiner Ethik den Titel „Von der menschlichen Freiheit" führt. Einig sind beide ferner darin, daß das Bewußtsein der Freiheit, das Streben nach ihr, hervorgeht aus der Intuition, der intellektuellen Anschauung — Spinoza behandelt sie, unter dem Namen scientia intuitiva, als die dritte und höchste der Erkenntnisarten. Ja, selbst darin endlich sind sie einig, daß das Bewußtsein der Freiheit sich vollendet in der intellektuellen Selbst-Anschauung, durch die wir und in der wir uns erst ganz erheben vom Bedingten zum Unbedingten, vom Begrenzten zum Absoluten, vom Transitorischen und Vergänglichen zum Bleibenden und Ewigen.

An diesem Punkte aber, der Selbstschau, die zugleich Ewigkeitsschau ist, zeigt sich nun die Differenz beider. Denn was hat es hiermit für eine Bewandtnis? „Uns allen", so erklärt Schelling, „wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen . . . . Diese intellektuelle Anschauung tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren."

Eben diese kritische Unterscheidung aber, daß in der Selbstanschauung nicht wir in der Welt, sondern diese in uns verloren ist, hatte Spinoza noch nicht machen können, er unterlag jener Selbsttäuschung, die erst Fichte aufgedeckt hat: daß alles Objektive nichts ist als ein Produkt des Bewußtseins, daß das Ich aber erst auf den höheren Stufen der Bewußtseins-Entwickelung darum weiß, daß es sein Produkt ist, auf den niederen noch nicht; daß es darum hier das Objekt sich als ein anderes, fremdes gegenüberstellt und sich selbst sogar von ihm abhängig und produziert glaubt. So nahm denn auch Spinoza, der noch dogmatisch dachte, dem die kritisch-reflexive Selbstbesinnung des Denkens, die erst Kant eingeleitet, natürlich noch fern lag, auch er nahm nicht nur die einzelnen Objekte, sondern erst recht das reine, das absolute Objekt (die Substanz, Natur, Gott), das er sich in der intellektuellen Selbstanschauung gegenüberstellte, nicht für ein Produkt des Ich, sondern, umgekehrt, das letztere für ein Produkt des reinen Objekts; statt reflexiv einzusehen, daß die „Welt", die Substanz, das Objekt im Ich versunken und verloren war, glaubte er, das Ich sei im Objekt verloren; und so hielt er die Freiheit, deren er sich in

der intellektuellen Selbstanschauung bewußt war, und die ihn in der Empfindung mit solcher Seligkeit erfüllte, für eine Wirkung des Objekts (der Substanz, Gottes), da doch, umgekehrt, die Vorstellung, d. h. Gegenüberstellung des Objektiven, d. h. alles dessen, was Nicht-Ich ist, nur eine Wirkung jenes höchsten Bewußtseins der Freiheit war. Spinoza, sagt Schelling, „glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren. Er täuschte sich, indem er dies glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern, umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden."

Sonach ist die Lehre Spinozas, recht verstanden, durchaus einig mit der Fichte'schen. Und alsdann lösen sich auch alle die theoretischen Schwierigkeiten, welche das Verständnis der spinozistischen Ethik darbietet. Was Spinoza von dem Verhältnis der Substanz zu ihren beiden Attributen, was er von der „immanenten" Verursachung der Substanz darlegt, das ist leicht verständlich, wenn man es anwendet, nicht auf das absolute Objekt im Sinne Spinozas, sondern auf das absolute Ich im Sinne Fichtes. Der Gegensatz der beiden Attribute und ihrer Modifikationen, der realen und der idealen Reihe — das ist, wohlverstanden, der Gegensatz des Ich und Nicht-Ich, den das absolute Ich in sich setzt; und ebenso ist der bei Spinoza so schwierige und dunkle Begriff der Immanenz vom Standpunkte Fichtes selbstverständlich und einleuchtend: es gibt kein nicht-gedachtes, vom Subjekt unabhängiges Objektives, also kein „Ding an sich", alles Seiende ist vielmehr Subjekt, die Totalität alles Seienden gleich dem absoluten Ich und seinen Modifikationen.

Eine deutliche Vorstellung davon, daß man die Substanz in diesem Sinne der reinen Subjektivität verstehen muß, hatte schon Spinoza's nächster Geisteserbe, Leibniz, gewonnen. Auch er wußte und ahnte bereits, daß ein bloßes Objekt, ein „Ding an sich", das unvorgestellt und unerkannt existieren soll, ein Unding, eine Chimäre ist, auch „Leibniz wußte von keinem Dasein, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt oder von einem Geiste erkannt

wird". Ja, er bemerkte bereits, daß der Widerstreit des Subjektiven und Objektiven nicht ein solcher ist, der vom Subjekt zu etwas ganz Fremden (dem Objekt, Ding an sich) hinüberreicht, sondern einer, der dem Subjekte selbst angehört, ihm notwendig ist, sein Wesen und damit das Wesen aller Dinge bestimmt. Nur hat Leibniz eben dieses Subjekt noch individualistisch gefaßt, er hat es selbst wieder zum Objekt, zum Ding gemacht, ihm fehlte noch jener Standpunkt des kritisch-reflexiven Selbstbewußtseins, den erst Kant begründet und Fichte vollendet hat.

Und somit eröffnet sich der Ausblick auf eine neue, auch von Fichte, der ganz in das Wesen der reinen Subjektivität versenkt war, noch nicht gelöste Aufgabe: nämlich alles Objektive als Subjektivität zu bestimmen, den ganzen Zusammenhang des objektiven Daseins, d. i. die Natur, einheitlich zu begreifen im reinen Subjekt und durch dasselbe, in allen Daseinsgebieten Ernst zu machen mit dem Fichte'schen Grundprinzip, daß das absolute Ich eins und alles sei, in diesem Sinne also vom Ich aus, „durchzubrechen ins freie, offene Feld der Wirklichkeit".

Die auf solche Grundlage gestellte Schelling'sche Philosophie der Natur kann eigentlich nur in bedingter Weise den hergebrachten Namen der Naturphilosophie in Anspruch nehmen. Denn sie ist, genau genommen, Philosophie der reinen Subjektivität, angewandt auf die objektive Erscheinungswelt, sie ist Philosophie des Geistes, angewandt auf die Natur, Freiheitslehre übertragen auf das Reich der Notwendigkeit. Jedenfalls ist Schelling weit entfernt von der Naturphilosophie, welche man gemeinhin mit diesem Wort zu bezeichnen pflegt: von jener Betrachtungsweise, die vom Subjekt nichts weiß und in das Objektive ganz versunken und verloren ist. Nun gibt es innerhalb dieser, im engeren Sinne so genannten, Naturphilosophie wieder eine besondere Art, welche im engsten Sinne oft allein mit diesem Namen bezeichnet wird, welche jedenfalls seit dem Beginn der Neuzeit und bis auf den heutigen Tag als Naturphilosophie unbedingte, ausschließliche Geltung für sich in Anspruch nimmt: nämlich die mechanistische Naturphilosophie, welche, um

das Objektive zu erfassen, nicht ausgeht von der Einheit, sondern von der Vielheit und Mannigfaltigkeit, wie sie in Raum und Zeit gegeben ist, deren Erkenntnisweise also durch die Mathematik, die abstrakte Wissenschaft von Raum und Zeit, entscheidend bestimmt wird. Zwischen dieser mechanistischen Naturphilosophie auf der einen und der idealistischen Schelling's auf der anderen Seite besteht natürlich der weiteste und stärkste Gegensatz. Und doch ist dieser Gegensatz keineswegs ein ausschließender, kontradiktorischer: die rein mechanistische verhält sich zur idealistischen Naturphilosophie wie die Teilwahrheit zur ganzen Wahrheit, wie die einseitig-beschränkte zur allseitig-universellen Erkenntnis. Daher gibt es zwischen beiden eine Reihe verbindender, aufwärts, d. h. zum idealistischen Standpunkte, führender Zwischenglieder, deren aller sich Schelling aufs deutlichste bewußt ist.

Die erste Überwindung der rein mechanistischen Naturphilosophie in idealistischer Richtung vollzog sich durch die drei großen metaphysischen Systeme von Cartesius, Spinoza und Leibniz, welche den Begriff der Einheit der Natur gegenüber deren Vielheit in den Vordergrund stellten, und, neben der diskursiven Naturerkenntnis, die vom Einzelnen aus das Ganze gewinnen will, auch die intuitive, die intellektuelle Anschauung, zur Geltung brachten, die vom Ganzen aus das Einzelne begreift, welche also die mechanistische Betrachtungsweise zwar als berechtigt und notwendig anerkannten, ihr aber nur einen untergeordneten Rang im Ganzen der Naturerkenntnis zugestanden. In diesem Sinne will auch Schelling der Erneuerer der Lehren von Descartes, Spinoza und Leibniz sein. Mit Descartes, bei dem der idealistische Geist ja zunächst noch am wenigsten zum Durchbruch gekommen war, fühlt sich Schelling auch verhältnismäßig am wenigsten verbunden, obwohl er auch ihn oftmals nennt und an ihn anknüpft; wie er die Lehre Spinoza's im Sinne des extremsten Idealismus, des Fichte'schen, interpretierte, ist bereits gezeigt worden; und endlich glaubte er vielleicht mit niemandem mehr geistig verwandt zu sein, als mit Leibniz: er blickte zu ihm bewundernd auf, ja, er fühlte sich als seinen direkten

Erben, der berufen sei, den wahren esoterischen, d. i. den idealistischen, Geist der Leibniz'schen Philosophie, den ihr Urheber selbst vielfach verborgen, den noch mehr die nachfolgende Zeit mißdeutet und entstellt hatte, in seiner Reinheit wiederherzustellen. „Die Zeit ist gekommen", sagt Schelling in der Einleitung seiner ersten naturphilosophischen Schrift, „da man Leibnizens Philosophie wiederherstellen kann. . . . Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet."

Indessen was Schelling von den drei großen Metaphysikern des 17. Jahrhunderts trennte, war eben das, was den Kritizismus vom Dogmatismus schied. Mehr also noch, als mit der Leibniz'schen, mußte Schelling sich mit der Naturphilosophie in Übereinstimmung befinden, die bereits auf kritizistischer Grundlage aufgebaut worden: es war die Kantische, vorgetragen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" sowie in den Schriften zur Teleologie, namentlich der „Kritik der Urteilskraft". Diese Kantische Naturphilosophie übte daher auch auf Schelling einen vielfach entscheidenden Einfluß aus. Nur in einem wichtigen Punkte trennte er seinen Weg von Kant, und das war eben derselbe Punkt, in dem er sich auf den Boden der Fichte'schen wie der spinozistischen Lehre stellte: in der Frage nach der Bedeutung, welche der intellektuellen Anschauung für die Naturphilosophie zukomme. Kant hatte diese intellektuelle Anschauung, die auch er, in der „Kritik der Urteilskraft", beschreibt als „vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besonderen gehend," als eine Art göttlicher Verstandesanschauung aufgefaßt, die für den Menschen unmöglich sei; also müsse sich auch die Naturforschung stets mit der diskursiven Erkenntnis begnügen, die von den in Raum und Zeit begrenzten Teilen zum Ganzen vordringe. Damit hatte Kant, indem

er einen großen Schritt vorwärts getan, zugleich einen rückwärts gemacht; denn auf der einen Seite hatte er die Naturphilosophie über Cartesius, Spinoza, Leibniz hinausgeführt zur kritischen Selbstbesinnung, auf der anderen, indem er die intellektuelle Anschauung ausdrücklich ablehnte, war er von den drei großen Metaphysikern zurückgegangen zur rein mechanistischen Naturphilosophie, wie sie Galilei, Gassendi, Hobbes und andere begründet hatten. Darum war auch für Kant, wie für alle mechanistische Naturphilosophie, das Leben, die Organisation der Natur, schlechterdings unerklärlich, ein Rätsel für den erkennenden Verstand. Ja, gerade Kant hatte hier, wie kaum ein anderer, die menschliche Vernunft zur vollkommenen Hoffnungslosigkeit verurteilt. Er erklärte es ausdrücklich für unmöglich, daß jemals auch nur der geringste Grashalm auf mechanistischem Wege begreiflich werden könne — und doch gab es für ihn keine andere Art der Naturerkenntnis, als eben die mechanistische.

Von dieser Schranke hat Schelling die Naturphilosophie wieder befreit, indem er, mit Spinoza und Leibniz, die intellektuelle Anschauung von neuem für die Naturerkenntnis als berechtigt, ja als notwendig, anerkennt, sie zur Grundlage der Naturphilosophie überhaupt macht, weil sie für ihn wie für Fichte schlechthin die Grundlage alles objektiven Erkennens ist. Zu diesem Durchbrechen der von Kant gezogenen Schranke trug wohl nichts so sehr bei, als ein großes praktisches Beispiel, das Schelling unmittelbar vor Augen hatte, nämlich die Naturerkenntnis Goethes. Denn dieser leistete das, was Kant für unmöglich erklärt hatte, und er bewies durch die Tat, daß auch die intellektuell anschauende Naturerkenntnis fruchtbar sein könne, daß sie ja wohl ein seltenes Phänomen, nicht aber bloß dem göttlichen Verstande vorbehalten ist. Beruht doch Goethes ganze Natur-Erkenntnis und -Forschung eben auf der intellektuellen Anschauung, die da vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als solchem, zum Besonderen und zu den Teilen vorschreitet. Und wenn Kant diesen Weg der Naturerkenntnis für ein „Abenteuer der Vernunft“ erklärt hatte, so war es Goethes ganzer Geistesart

gemäß, dieses „Abenteuer", wie er selbst in einer Auseinandersetzung mit Kant sagt, mutig und erfolgreich zu bestehen.

So nimmt Schelling zu Goethes Naturanschauung eine ähnliche Stellung ein, wie Schiller zu Goethes Kunstanschauung. Beide brachten Goethe diejenige theoretische Aufklärung, die ihn auch aufklärte über sich selbst, und führten sein naives Genie in einem gewissen Grade — denn im Grunde blieb es immer naiv — zur reflexiven Betrachtungsweise hin, Schiller im Ästhetischen, Schelling im Teleologischen der Natur. Wenngleich auch Schiller schon Goethes Naturerkenntnis von der ausschließlichen Versenkung ins Objekt zum Subjekt zurückgeführt, wenn auch er ihn schon gelehrt hatte, das rein Objektive, die Substanz, das was er das „Urphänomen" nannte, nun auch als „Idee" anzusehen, so brachte doch erst Schelling ihm hier die allgemeinste und umfassendste Aufklärung: er zuerst lehrte ihn die durchgehende Polarität des Subjektiven und Objektiven in der ganzen Natur kennen, so wie sie dann Goethe selbst einmal, in seiner Weise, mit den Worten ausdrückt: „Alles was im Objekt ist, ist auch im Subjekt — und noch etwas mehr; alles was im Subjekt ist, ist auch im Objekt — und noch etwas mehr."

Die Analogien der historischen Stellung Schellings und Schillers erstrecken sich indessen noch weiter, als bis zu dieser gemeinsamen Einwirkung auf Goethe. Beide, Schiller und Schelling, sind beherrscht von jener sentimentalischen Denkungsart, wie Schiller sie nannte, die die romantische bereits in sich schließt, d. h. von dem Bewußtsein der Zwiespältigkeit des Subjektiven und Objektiven, aber zugleich von der Sehnsucht und dem Streben nach ihrer Vereinigung — gerade deshalb waren ja auch beide voller Bewunderung für Goethe, in dem diese Vereinigung so vollendet sich darzustellen schien. Und für diese ersehnte und erstrebte Synthese fanden beide, Schiller und Schelling, die entscheidendste Anregung durch Kants Philosophie des Zweckes, vor allem durch die „Kritik der Urteilskraft"; nur Schiller so gut wie ausschließlich durch die Kritik der ästhetischen, Schelling überwiegend durch die Kritik der teleologischen Urteilskraft. Und in gleicher Richtung wie Schiller

ging auch Schelling über Kant hinaus. Die Synthese von Subjekt und Objekt, von Natur und Freiheit, so hatte Kant gelehrt, drängt sich uns als Tatsache auf in zwei Sphären des Wirklichen, dem Reiche des Schönen und der Kunst auf der einen, dem Reiche der Organisation und des Lebens in der Natur auf der anderen Seite — aber beide Arten der Synthese könne man nicht erkennen, sondern man dürfe darüber nur reflektieren und diese Reflexionen nur allenfalls als Regulative der eigentlichen Erkenntnis zu Rate ziehen. Diese Schranke durchbrechen beide, Schiller und Schelling, in gleicher Richtung: Schönheit und Leben können nicht nur als Einheit von Natur und Freiheit *gedacht* werden, sondern sie sind *wirklich* diese Einheit und *müssen* so gedacht, nur auf diese Weise kann ihr Wesen bestimmt werden. Schiller hatte schon in den Kallias-Briefen definiert: „*Schönheit* ist Freiheit (Autonomie) in der Erscheinung"; mit denselben Worten erklärt Schelling: „*Leben* ist Autonomie in der Erscheinung." Und was beiden zur Durchführung und Durchbildung dieser über Kant hinausgehenden Erkenntnis verhalf, das war die Einwirkung *Fichtes*, der, indem er den Dualismus Kants beseitigte, damit auch jene einengenden Bestimmungen Kants wegräumte, welche der uneingeschränkten Geltung der Freiheit als des Universal-Prinzips im Wege standen. —

Doch wenn der Einfluß Fichtes auf Schiller nur ein vorübergehender ist, so war er für Schelling zunächst der größte und tiefste, der Alles beherrschende. Sein ganzes Problem war im Geiste Fichtes gedacht: Wie ist der Zusammenhang alles Objektiven zu denken, wenn alles = *Subjekt* ist; wenn die Voraussetzung ist, daß „ein Ding an sich", also ein Objekt, unabhängig vom Subjekt, nicht existiert, unmöglich, ein Unding ist; und daß der Gegensatz des Objekts gegen das Subjekt ein solcher ist, der lediglich innerhalb des letzteren stattfindet? Mit anderen Worten: wie sind die Zusammenhänge des Objektiven zu begreifen, wenn sie alle zurückzuführen sind auf das Ich; wie die Natur, wenn ihr Wesen und ihre Wahrheit — der Geist ist?

Das wahrhaft Seiende, so lehrt Fichte, ist die reine Sub-

jektivität, das Ich, und das Wesen des Ich ist Sebstbewußtsein und Freiheit, die beide in ihrer Wurzel wieder identisch sind: Selbstbewußtsein ist Freiheit von allem Objektiven, Freiheit ist Bewußtsein des reinen Selbst. Aber beides *ist* nicht, im Sinne des ruhenden Seins, das Ich ist nicht gegeben — sonst wäre es ja nicht Subjekt, sondern Objekt — vielmehr es *wird*, es entwickelt sich, und sein Wesen ist eben diese stetige Entwickelung. Die tiefste Wurzel des Ich ist also praktischer Art, ist rastlose *Tätigkeit* und *Streben*, ist Freiheit, wiederum nicht als Zustand, sondern als Werden und Entwickelung. Es ist nun nicht allzuschwer, diese Anschauung auf die Menschenwelt anzuwenden, sie hier auch im Einzelnen bestätigt zu finden. Aber ist das außermenschliche Sein, ist die Natur, davon ausgeschlossen, *kann* sie davon ausgeschlossen sein, wenn man nicht die Einheit der Naturkenntnis aufheben will? Auch in der außermenschlichen Natur ist ja alles rastloses Streben, ununterbrochenes Tätigsein. Was könnte das Ziel dieses Strebens anders sein als Freiheit? Dann unterschiede sich demzufolge dieses außermenschliche Freiheitsstreben vom menschlichen nur dem *Grade* nach, nämlich nach dem Grade der Bewußtheit, derart also, daß die Menschen des Strebens und der Freiheit deutlich, jene Naturerscheinungen nur mehr oder weniger undeutlich sich bewußt sind, so undeutlich etwa, wie wir selbst in den dunkeln, halbbewußten oder unbewußten Entwickelungsstadien unseres Ich. Schon Leibniz hatte ja den großen Gedanken ausgesprochen, daß jede niedere Monade nach der höheren strebe, daß die Welt ein Stufenreich stetig wachsenden und heller werdenden Bewußtseins, die ganze Natur also eine Analogien-Quelle unseres eigenen Seelenlebens ist. Dieser große Gedanke erhält nun durch Schelling erneute und erweiterte Anwendung und kritisch vertiefte Begründung: das ganze Universum ist *ein* großes Streben und Ringen nach immer höheren Bewußtseinsstufen, *ein* vielstimmiger und doch einheitlicher Hochgesang der Freiheit. Und so ist auch die (außermenschliche) *Natur nur die Vorstufe der menschlichen Bewußtseins- und Freiheitsstufen*, sie ist wie ein

großes Buch, das vor uns aufgeschlagen ist, um darin das Wesen unseres Geistes, uns selbst, das Ich wieder zu finden.

Nun ist es das Wesen des Ich, wie Fichte weiterhin lehrt, daß es sich in sich selbst entzweit, d. h. daß es in sich selbst ein Ich (Subjekt) setzt und ein Nicht-Ich (Objekt) entgegensetzt, die beide in steter Wechselwirkung stehen, da so viel Realität, wie im Ich gesetzt wird, im Nicht-Ich aufgehoben wird, und umgekehrt; und daß in eben dieser stetigen Wechselwirkung alles Streben und alle Entwickelung sich vollzieht. Das Wesen des Ich ist also, mit einem Wort, das erst Schelling geprägt hat, Polarität. In diesem Worte liegt eben: ein Einheitliches ist entzweit, in sich differenziert, und zwar dualistisch differenziert, so aber, daß beide Komponenten stets zueinander gehören, wechselseitig aufeinander bezogen sind, wie das Positive auf das Negative. In diesem Sinne ist alles Seiende, ist also auch die (außermenschliche) Natur beherrscht von dem Gesetze der Polarität.

Zum Nachweise und zur Begründung dieses Gesetzes hatte auch Kant schon wichtige Prämissen geliefert. Er hatte namentlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" gezeigt, wie alle Bewegungen, d. h. alle Veränderungen der Materie in Raum und Zeit, zurückgehen auf die polar entgegengesetzten, in steter Wechselwirkung befindlichen Grundkräfte der Anziehung (Attraktion) und der Abstoßung (Repulsion). Aber Kant war hierbei, ungeachtet aller idealistischer Voraussetzungen seiner Philosophie, doch ganz innerhalb der Grenzen der alten mechanistischen Naturphilosophie stehen geblieben. Zwar hatte auch er gezeigt, daß Materie nichts weiter sei als ein notwendiger Grenzbegriff des Verstandes, also im Grunde etwas Geistiges, aber er hatte ihr dann doch wieder eine Geltung unabhängig vom Verstande zugesprochen; und er hatte Attraktion und Repulsion wohl als Kräfte bezeichnet — „Kraft" ist immer schon ein Innerliches, Geistiges —, sie aber dann doch wieder als rein objektiv-materielle Erscheinungen behandelt. Hier zieht Schelling entschlossen die Konsequenzen im Sinne des radikalen Fichte'schen Idealismus: die

Materie ist nicht nur teilweise, sondern völlig Geistesprodukt, — „die Materie", sagt er, „ist aus dem Geiste geboren" — und Attraktion und Repulsion bezeichnen, im Sinne der Polarität, das Wesen der Materie ganz ebenso, wie die polare Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, das Wesen des bewußten (menschlichen) Geistes bezeichnet.

Eben damals, als Schellings Naturphilosophie hervortrat, hatte die Naturerkenntnis, und zwar gerade auf dem Gebiete der materiellen Vorgänge, der anorganischen Natur, zu einer Reihe ungemein bedeutsamer Entdeckungen geführt, die Kant, wenigstens zur Zeit der Abfassung seiner kritischen Hauptwerke, noch unbekannt waren, Entdeckungen, die das Gesetz der Polarität aufs deutlichste zu bestätigen, und anderseits auch von der empirischen Seite her zu zeigen schienen, daß man innerhalb der Grenzen der mechanistischen Naturphilosophie nicht bleiben dürfe, sondern zur konsequent idealistischen im Sinne Schellings fortschreiten müsse. Damals nämlich waren die Erscheinungen des Magnetismus zuerst ernsthaft wissenschaftlich ergründet, die der Elektrizität überhaupt zum ersten Male, kann man sagen, entdeckt worden: die Namen Davy, Faraday, Galvani, Volta bezeichnen die Hauptträger jener wissenschaftlichen Großtaten; und zugleich war damals die Chemie als neue Wissenschaft ins Leben gerufen worden, neben Priestley vor allem durch Lavoisier. Der letztere hatte u. a. die alte Verbrennungstheorie gestürzt, wonach beim Verbrennen ein bestimmter Körper, das Phlogiston, entweiche, und er hatte dem gegenüber nachgewiesen, daß bei jedem Verbrennungsprozeß vielmehr eine Oxydation stattfinde, d. h. eine Verbindung des Körpers mit dem Sauerstoff der Luft.

Faßt man nun diese Erscheinungen einheitlich zusammen, so sieht man das Gesetz der Polarität deutlich zutage treten. Am einfachsten, geradezu typisch, zeigt es sich beim Phänomen des Magnetismus, in der polaren Entgegensetzung des Positiven und Negativen bei jedem magnetischen Körper. Aber ebendieselbe Polarität bezeichnet auch das Wesen der Elektrizität, und sie konnte nicht mehr ver-

deutlicht werden als durch die berühmte Volta'sche Säule, bei der die Aufeinanderfolge von Zink und Kupfer beliebig verlängert werden kann, und doch immer das Phänomen des einen elektrischen Stromes bestehen bleibt, der sich in der positiven und negativen Elektrizität polarisch differenziert. Ebenso ließen sich anscheinend alle, oder doch wenigstens die entscheidenden, chemischen Phänomene auf den einheitlichen polaren Gegensatz von Oxydation und Desoxydation (wiederum Position und Negation), deren Wechselwirkung und ständigen Ausgleich, zurückführen. Vergebens würde man versuchen, alle diese magnetischen, elektrischen, chemischen Phänomene auf mechanistischem Wege zu erklären: die materielle Beschaffenheit z. B. eines magnetisierten Stückes Eisen ist vor und nach der Magnetisierung genau dieselbe; auch findet hierbei nicht die kleinste Bewegung in Raum und Zeit statt — und doch ist nun das eine Ende des Eisens dem andern qualitativ entgegengesetzt, das mittlere Stück verhält sich zu beiden indifferent u. s. f. Hier handelt es sich also offenbar um innerliche, zum mindesten geist-artige Erscheinungen, die erst durch eine idealistische Naturerklärung begreiflich werden. Sie werden in diesem Sinne um so leichter begreiflich, wenn man darauf merkt, daß sie ja auch alle untereinander in einem unverkennbaren Zusammenhange stehen. Und auf diese Zusammenhänge vielfach geistvoll hingewiesen zu haben, ist eines der Hauptverdienste, das Schelling und seine unmittelbare Schule sich auch um die empirische Naturerkenntnis erworben haben. So war zwar z. B. die enge Verknüpfung und Wechselwirkung von Magnetismus und Elektrizität auch schon vor Schelling mehrfach beobachtet und studiert worden, aber erst einem Schüler und überzeugten Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie, Oersted, gelang es, theoretisch und experimentell, den Elektromagnetismus zu begründen, auf dem viele jener technischen Errungenschaften beruhen, die im 19. Jahrhundert eine Umgestaltung des ganzen äußeren Lebens der Menschen herbeigeführt haben. Eben damals hatte man auch zuerst gelernt, mit Hilfe des galvanischen Stromes das Wasser in seine Komponenten, Wasserstoff und Sauerstoff, zu zerlegen, also elektrische Energie in chemische Wirkung um-

zusetzen. So lag der Gedanke nicht allzu fern: alle diese Phänomene der anorganischen Natur sind Erscheinungsformen einer und derselben Polarität, die stufenweise, erst in dem Gegensatze von Attraktion und Repulsion, alsdann in den polaren Gegensätzen des Magnetismus, der Elektrizität und des Chemismus hervortritt.*)

Und von hier eröffnete sich nun auch sogleich der Ausblick von der anorganischen auf die organische Natur. Galvani hatte damals zuerst an dem zuckenden Froschschenkel das Phänomen der tierischen Elektrizität nachgewiesen, also gezeigt, daß die Polarität der elektrischen Erscheinungen auch im organischen Leben wiederkehrt. Daß ebenso auch die chemischen Vorgänge im Organischen sich wiederholen, war längst bekannt: ist doch das ganze animalische Leben ein steter Verbrennungsprozeß, der, wie jede Art der Verbrennung, auf Oxydation und Desoxydation zurückgeht. Weiter beruht aber alles animalische Leben auch auf der Polarität von Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen; fernerhin alle Sinnlichkeit auf dem Gegensatze und der Wechselwirkung von Erregbarkeit und Erregung, von Empfänglichkeit und Reiz; alle Mannigfaltigkeit der Lebensformen sodann beruht auf der polaren Entgegensetzung von Produktion und Reproduktion, alle Arten der Produktivität (Zeugung) wiederum auf der Polarität, sei es entgegengesetzter Organe (bei Pflanzen oder pflanzenartigen Tieren), oder entgegengesetzter (männlicher und weiblicher) Individuen (bei Tieren und Menschen). Weiter hinauf gelangt man dann endlich zu den höchsten Stufen der Polarität, denen des Geistes, wo sie nun in dem Wechselspiel des Subjektiven und Objektiven, der Freiheit und Notwendigkeit, der Idealität und Realität u. s. f. sich manifestiert.

*) Daß Schelling diese Zusammenhänge vielfach auch im einzelnen schon nachzuweisen suchte, ehe dieses Einzelne erfahrungsmäßig festgestellt war, daß er also, wie sein vielberufener Ausdruck lautet, die Natur a priori zu „konstruieren" suchte, ist ein besonderer Fehler seiner Methodik, aber weder der idealistischen Naturphilosophie im allgemeinen, noch der Schelling'schen im besonderen, deren große und tiefe Gedanken davon unberührt bleiben.

So erscheint die Natur als ein großes System aufsteigender Entwickelung, dessen Grundzug die durchgängige Polarität ist: aufsteigend von der einfachen Entgegensetzung von Attraktion und Repulsion, die das Wesen der Materie begründen, zu den Polaritäts-Phänomenen der anorganischen Natur, Magnetismus, Elektrizität, Chemismus, weiter zu den verschiedenen Stufen der Polarität in der organischen Natur, im Gebiete des Lebens, endlich bis zu den höchsten Polaritätsstufen, denen des Geistes. Alle diese verschiedenartigen Erscheinungsformen der Polarität sind also nur Manifestationen einer und derselben einheitlichen Natur, in allen erscheint, nur auf verschiedenen Stufen, dieselbe einheitliche Naturkraft; so wie Schelling diesem Grundgedanken seiner Naturphilosophie auch im poetischen Gewande Ausdruck gibt in der Dichtung „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens“:

Vom ersten Ringen dunkler Kräfte,
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Saft in Saft verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt, . . .
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben.

Auch die Natur hat also ein Ideal: nämlich das Ideal, zu immer höheren Stufen der Polarität zu gelangen, bis zu deren Vollendung in der vollkommenen Einheit, die wiederum beschlossen ist in der höchsten Geistigkeit, dem reinen Selbstbewußtsein, der absoluten Freiheit. Jede Entwickelungsstufe der Natur ist daher nur eine Durchgangsstufe zu diesem Ideale, nur ein Mittel zu weiteren und höheren Zielen. Der Riesengeist der Natur, den Schelling, in Anlehnung an eine Vorstellung der ältesten griechischen Naturphilosophie, auch als Weltseele bezeichnet, dieser Riesengeist ist also, wie das Fichte'sche Ich, vom rastlosen Streben nur bewegt, um, in der der Überwindung des bloßen Objektiven, immer mehr zu sich selbst zu kommen, für sich zu sein, seiner selbst bewußt zu werden. Dieser Riesengeist strebt also danach, gleichsam den Panzer des bloßen

objektiven Naturdaseins — erst recht also den des lediglich materiellen Seins — immer mehr zu sprengen, um ganz frei zu werden, ganz seiner selbst bewußter Geist zu sein. So hat es Schelling auch wieder im poetischen Gewande zum Ausdruck gebracht:

Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen ...
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In toten und lebendigen Dingen
Tut nach Bewußtsein mächtig ringen.

Das Fichte'sche Ich, das nach immer höheren Stufen des Bewußtseins strebt, erhebt sich über jede, die es erreicht hat, durch die Reflexion; auf keiner Stufe steht es stille — das wäre der Tod —, immer wieder strebt es rastlos, alles Produzierte in sich selbst zurückzunehmen; oder wie Friedrich Schlegel sagt, das Ich verhält sich ironisch zu allen seinen Produkten. Auch die Natur verhält sich ironisch zu allen ihren Produkten. Darum macht sie sich so wenig aus den Individuen. Denn jedes Individuum ist nur ein Versuch in bestimmter Entwickelungsrichtung — immer ein mißlungener, der darum von neuen, besseren Versuchen überboten werden muß. Eben deshalb vermag es auch kein wahres Lebensgefühl da zu geben, wo der Sinn des Menschen auf dem Individuellen beharrt, wo man im Leben des Einzelnen den Sinn und den Zweck des Daseins sieht. Das wahre, das tiefste Lebensgefühl ist vielmehr untrennbar verknüpft mit diesem Bewußtsein des Einzelnen, eingeordnet zu sein in die große Einheit der Natur, ihr großes Dasein mitzuleben und durch die eine Rhythmik des Alllebens mit den niedrigsten wie mit den höchsten seiner Erscheinungen verknüpft zu sein. In diesem Sinne hat auch Goethe, in dem schönen Gedichte „Weltseele", das im engsten Anschluß an die Naturphilosophie Schellings entstanden ist, die enge Verknüpfung des höchsten Lebensgefühles mit dem Be-

wußtsein der Natureinheit betont. Auch er schildert hier die Entwickelungsstufen der Natur als ebensoviele Erscheinungsformen der Polarität: zuletzt, auf der Höhe der Lebensentwickelung, da schon das Licht über alles Sein ausgegossen ist, erscheint das Phänomen der Liebe, jene wunderbarste Art der Polarität, der Einheit in der Entzweiung, die alles Lebendige ergreift:

Wie regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen,
Gestaltenreiche Schar,
Und Ihr erstaunt, auf den beglückten Auen
Nun als das erste Paar;

Warum aber ist die echte Liebe immer so untrennbar verknüpft mit dem höchsten Daseins- und Lebensgefühl? Weil durch sie das Individuum am vollkommensten eingeordnet ist in die große Rhythmik des Naturgeschehens, in den alles Wirkliche bewegenden Pulsschlag der Polarität:

Und bald verlischt ein unbegrenztes Streben
Im sel'gen Wechselblick.
Und so empfangt mit Dank das schönste Leben
Vom All ins All zurück.

19. Die universalistische Romantik.

In der Einleitung zu seiner ersten naturphilosophischen Schrift, den „Ideen zu einer Philosophie der Natur" vom Jahre 1797, variiert Schelling mit Lebhaftigkeit einen der Grundgedanken der Philosophie Schillers: daß der Mensch ursprünglich in unbefangener harmonischer Einheit mit der objektiven Welt, mit der Natur, gelebt, daß damals Subjekt und Objekt noch nicht getrennt gewesen, vielmehr erst die Reflexion des sich selbst befreienden Geistes beides geschieden habe, daß es also nun gelte, jene ursprüngliche Einheit, die man durch Freiheit verloren, durch Freiheit auch wieder zu gewinnen. Eben diese Richtung verfolgt aber überhaupt Schellings Denken; auch seine Naturphilosophie ist also mitgeboren aus dem Geiste der Romantik, aus dem Bewußtsein der Zwiespältigkeit und Gebrochenheit, erfüllt von der, dieses zwiespältige Bewußtsein begleitenden, elegischen Stimmung, beherrscht von der Sehnsucht und dem Drange nach Einheit des Daseins und des Lebens.

Aber darin liegt nun das Neue, der entscheidende Fortschritt, den Schelling in der Entwickelung des romantischen Geistes herbeiführte, daß er die Lösung jenes Zwiespaltes, die Einheit von Subjekt und Objekt, nicht, wie Schiller und die ältere Romantik, ausschließlich im Geiste, sondern ebenso auch in der Natur, nicht bloß innerhalb der Grenzen der Menschenwelt, sondern im ganzen Zusammenhange alles Seins, nicht bloß im Individuum, sondern im Universum suchte.

Diese universalistische Lösung des Grundproblems der Romantik, wie Schelling sie schon im Prinzip seiner Naturphilo-

sophie gab, setzt also voraus, daß man heraustritt aus der Einsamkeit des Ich in die Natur, in die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens, in die unendliche Welt. Denn alsdann zeigt sich: Subjektives und Objektives, Geist und Natur, sind in ihrem tiefsten, d. h. universellen, Zusammenhange eins und dasselbe, „das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes", „die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur"; der Zwiespalt des Subjektiven und Objektiven ist also nicht auf den Menschen beschränkt, er ist das universelle Prinzip alles Seienden, der große Pulsschlag der Wirklichkeit, die in immer neuen Erscheinungsformen der Polarität sich nur entzweit, um zu höherer Einheit zu gelangen, und alsbald zu höherer Entzweiung weiter zu schreiten.

Der Weg, den man zur Lösung des romantischen Grundproblems beschreiten muß, ist also der Weg der Erkenntnis, der Philosophie. Nicht in der Kunst und in der Welt des Schönen, jedenfalls nicht hier allein, wie Schiller und die ältere Romantik wollten, sondern vor allem in der alles Seiende einheitlich begreifenden Philosophie sieht Schelling den Widerstreit von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur gelöst, aufgelöst zur Harmonie und Einheit. Nicht jede Art der Erkenntnis freilich und nicht jede Philosophie kann zu diesem Ziele führen, sondern nur die, welche eben vermögend ist, in aller Mannigfaltigkeit die Einheit, in allem Widerstreit und Antagonismus die in höheren Prinzipien gegründete synthetische Verknüpfung, in allem Heterogenen und Dissonierenden die Homogenität und Harmonie zu entdecken. Eine solche Art der Erkenntnis wird vorwiegend geneigt, immer aber wenigstens bereit sein, von der Einheit auszugehen, um die Mannigfaltigkeit zu gewinnen, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, das Ganze, wie Goethe sagt, in die Teile strebend sich vorzustellen — unbeschadet aller Anerkennung auch des entgegengesetzten Verfahrens. Es ist mit einem Worte die Erkenntnisweise der intellektuellen Anschauung, die mit allen diesen Merkmalen bezeichnet und umschrieben, es ist die Er-

kenntnisweise, von welcher ja die ganze Gedankenentwickelung des deutschen Idealismus getragen wird.

Wie schon Fichte und Schiller, zuweilen auch Goethe, so bezeichnet auch Schelling diese Erkenntnisweise häufig als die spekulative, nicht seltener auch als die konstruktive, und spricht in diesem — aber auch nur in diesem — Sinne von einer Konstruktion der Natur und der Welt.*) Man erkennt das Wesen dieser konstruktiven Erkenntnisweise oder spekulativen Philosophie am leichtesten und deutlichsten durch ihre Gegensätze. Sie ist zunächst monistisch — und setzt sich damit dem Dualismus und Pluralismus jeder Art entgegen, der dem Wesen der Erkenntnis als solcher immer widerstreitet. Denn unser Geist, wie Schelling sagt, „strebt nach Einheit im System unserer Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt". Diese monistische Erkenntnisweise ist aber zugleich idealistisch — und sie setzt sich damit jeder Art von flachem Realismus entgegen, dessen Tiefpunkt der rohe Materialismus ist. Nicht jedem Realismus setzt sie sich entgegen; ist doch der echte Realismus, der das Objektive anerkennt und begreift, mit dem wahren Idealismus ganz eins, daher auch Schelling, ganz ähnlich wie Schiller, seinen Standpunkt gern als Ideal-Realismus bezeichnet; nur dem flachen Realismus tritt er entgegen, der das Höhere aus dem Niederen, das Lebendige aus dem Toten, den Geist aus der bloßen (leblosen)

*) Es bedarf demnach keines besonderen Nachweises mehr, daß diese Konstruktion der Natur, welche ja auch Goethe ganz ebenso verstand wie Schelling, nichts zu tun hat mit jener, auf dem schlimmsten Mißverstehen beruhenden, abenteuerlichen Vorstellung, als wolle der Philosoph, der diese konstruktive Methode zur Richtschnur nimmt, dem objektiven gesetzmäßigen Zusammenhange der Natur seine individuellen Einfälle unterschieben und seine persönlichen Launen als „Gesetz" vorschreiben.

Natur abzuleiten und zu begreifen sucht, ohne dies jemals zu vermögen, und ohne jemals mehr zu tun, als seine Ratlosigkeit und Unwissenheit durch Worte zu verdecken. Von diesem flachen und trivialen sogenannten Realismus ist der Idealismus die direkte Umkehrung: er sucht das Höchste, nämlich Geist und Freiheit, als das Ursprüngliche alles Wirklichen zu betrachten, immer also auch aus dem Höheren das Niedere abzuleiten und zu begreifen, die Natur demnach also als einen werdenden Geist zu verstehen, das sogenannte Tote bald als ein erloschenes, bald als neu sich entwickelndes Leben, das Anorganische als eine noch im Anfangsstadium befindliche Organisation, das Materielle als die primitivste Erscheinungsform des Geistigen u. s. f. Und dieser echte Idealismus gründet sich stets auf intellektuelle Anschauung, er sucht also vom Ganzen zu den Teilen vorzudringen — insofern also ist er entgegengesetzt dem rohen Empirismus; wiederum nicht dem Empirismus überhaupt, dem wohlverstandenen, auch mit der idealistischen Denkweise untrennbar verknüpften, Empirismus, der das Einzelne, Begrenzte und Beschränkte sorgsam erfahrungsgemäß beobachtet, prüft und sammelt, sondern nur jenem rohen und sich selbst mißverständlichen Empirismus, der an dem Einzelnen, Begrenzten und Beschränkten haften bleibt, sich darüber nicht erheben kann zum Allgemeinen, Universellen, zuletzt zur Idee, die über alle Erfahrung hinaus liegt, und ohne welche diese doch nie verstanden werden kann.

* * *

Sehr bald nun, nachdem Schelling mit den ersten naturphilosophischen Schriften und Vorträgen in Jena, der einen Hauptstadt des romantischen Geistes, hervorgetreten war, erfolgte auch in dessen zweiter Hauptstadt, Berlin, der Durchbruch des romantischen Geistes aus den individuellen Schranken in die universalistische Betrachtungsweise: durch Schleiermacher. Unabhängig von Schelling, oder doch nur in geringem Maße von dessen Ideen beeinflußt, erfolgte dieser Durchbruch; gleichwohl aber in der nämlichen Art, unter denselben Voraussetzungen und in gleicher Richtung. Wie Schelling,

so hatte auch Schleiermacher in selbständiger Entwickelung sich mit dem romantischen Geiste aufs nächste berührt, wobei der persönliche Einfluß Fr. Schlegels für ihn ähnlich bedeutsam war, wie für Schelling der seines Jugendfreundes Hölderlin. Auch Schleiermacher also wurde aufs tiefste bewegt durch den Widerstreit von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit, auch er suchte mit Eifer und Sehnsucht deren Harmonie und Einheit; und zu gleicher Zeit von der Lehre Fichtes, der Philosophie des absoluten Subjekts, wie von der Lehre Spinozas, der Philosophie des absoluten Objekts, erfüllt und ergriffen, war auch sein ganzes Streben, wie das der Romantiker und Schellings, auf die Synthese von Fichteanismus und Spinozismus gerichtet. Und um zu dieser Synthese, um zur vollen Einheit und Harmonie des Subjektiven und Objektiven zu gelangen, schlug auch Schleiermacher schließlich ganz dieselbe Wegrichtung ein wie Schelling: auch er erhob sich von der individualistischen zur universalistischen Betrachtungsweise, von der Beschränkung auf das Menschliche zur Betrachtung der Natur und des Universums; auch er erhob die Polarität zum Universalprinzip, gründete seine ganze zugleich idealistische und monistische Philosophie auf die intellektuelle Anschauung und setzte sich, ganz ebenso wie Schelling, jedem Dualismus, noch mehr jedem rohen Empirismus, wie jeder bloßen Reflexions- und Verstandes-Philosophie entgegen, welche am Einzelnen und Begrenzten, an dem in Raum und Zeit Beschränkten, haften bleiben.

Und dennoch, ungeachtet dieser Übereinstimmung, die kaum noch weitergehen kann, ist der idealistische universelle Monismus Schleiermachers ein ganz anderer als der Schelling'sche. Denn die Einheit von Subjekt und Objekt ist für Schleiermacher nicht gegeben, sondern *aufgegeben*, nicht theoretisch erkennbar, wohl aber *praktisch* realisierbar, sie wird also nicht erreicht durch die Wissenschaft, die (theoretische) spekulative Philosophie, sondern durch die Praxis — durch *Ethik* und *Religion*. Seine Ethik in diesem Sinne hat Schleiermacher nach ihren allgemeinsten Grundzügen entwickelt in den Monologen (1800), denen ergänzend die „Ver-

trauten Briefe über Fr. Schlegels Lucinde" (1801) hinzutreten; seine Religionslehre in den berühmten „Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799); und durch letztere vor allem hat er in bedeutungsvoller Weise eingegriffen in die Entwickelung des deutschen Idealismus.

Daß Schleiermacher, ungeachtet aller Übereinstimmung mit Schelling, zu einem von ihm so verschiedenen Ergebnis gelangte, lag vor allem in der Verschiedenartigkeit ihrer Ausgangspunkte begründet. Den Widerstreit von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit erblickte Schelling überwiegend von der theoretischen Seite her, als den Gegensatz von Ding an sich und Vernunft, Sein und Bewußtsein, so wie Schiller und die ältere Romantik überwiegend von der künstlerischen Seite her, als den Gegensatz des Sinnlichen und Ideellen, des Stoffes und der Form; Schleiermacher dagegen erblickte ihn von vornherein von der praktischen Seite her, als den Gegensatz von Tätigkeit und Beschränkung, von Streben und Schicksal. Dieser Widerstreit erscheint unlösbar vom Standpunkte der Verstandesaufklärung aus, auf den sich Schleiermacher zunächst gestellt, als er, der Zögling des Herrenhut'schen Pietismus, sich von der religiösen Glaubenstradition frei gemacht hatte. Denn diese (naturphilosophische) Verstandesaufklärung, welche die Dinge nur in ihrer zeitlichen und räumlichen Begrenzung versteht, welche sie isoliert und auch den Menschen nur ein solches isoliertes Ding (Seelen-Atom) unter anderen Dingen sein läßt, diese Verstandesaufklärung kommt nicht darüber fort, daß alles Streben nur auf Selbsterhaltung, letzten Endes also auf Glück hinzielt, und daß dieses Glück doch, infolge der Beschränkung durch andere Dinge, letzten Endes also infolge der Einwirkung des Schicksals, unerreichbar, jenes Streben selbst daher immer eitel und nichtig ist.

Über diese Betrachtungsweise erhob sich Schleiermacher zuerst, als er Schüler der Kantischen und Fichte'schen Philosophie wurde. Denn von dieser Grundlage aus vermochte er bereits die Schranken des Individualismus zu durchbrechen, indem er dessen

inne wurde, daß alles Streben des Menschen wahren Wert überhaupt nur dadurch erlangt, daß es sich über das Individuelle (Endliche, Begrenzte) erhebt, also nicht (individuelle) Selbsterhaltung und Glückseligkeit zum endlichen, sondern Sittlichkeit, Realisierung der Vernunft, zum unendlichen Ziele hat.

Aber immer blieb doch der Widerstreit von Streben und Schicksal auch jetzt noch ungelöst. Denn auch alles Sittliche, alles unendliche Streben ist doch ebenfalls immer Streben eines *Individuums*, welches als solches immer endlich und begrenzt bleibt. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Wie also kann ein Beschränktes, Endliches (das Individuum) eins werden mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge, da es doch nur in ihn hineingestellt ist; wie als Subjekt die Fülle des Objektiven ergreifen, von der es doch erdrückt wird; wie frei werden vom Schicksal, von der Notwendigkeit, in deren eherne Kette es doch unweigerlich verflochten ist? Dieser Zwiespalt wurde für Schleiermacher zunächst gelöst durch die Philosophie Spinoza's, zu der ihn Jacobi und Lessing, Herder und Goethe hingeführt hatten. Denn eben Spinoza hatte jene Einheit von individuellem Subjekt und unendlichem objektivem Dasein, die Schleiermacher suchte, gefunden, und zwar in jener besonderen Bewußtseinsart, die er als scientia intuitiva, als intellektuelle Anschauung, bezeichnet und von jeder am Endlichen und Begrenzten haftenden Verstandeserkenntnis wohl unterschieden hatte. Freilich glaubte Spinoza diese intellektuelle Anschauung lediglich aus dem unendlichen *objektiven* Dasein, der Substanz, als eine von deren Folgeerscheinungen, ableiten zu müssen — aber, wie für Schelling, so kehrt sich auch für Schleiermacher das Verhältnis um: auch er deutet den Spinozismus, im Geiste der Romantik, im *subjektivistischen* Sinne, im Sinne Fichtes; oder vielmehr, er faßt alsbald das Verhältnis von intellektuell anschauendem begrenztem Ich und unendlicher Substanz im Sinne des *korrelativen* Verhältnisses, derart, daß beide untrennbar zusammengehören, sich wechselseitig bedingen. Aber diese Auffassung ist bei Schleiermacher nicht mehr intellektuell, sondern — religiös. Er verknüpft

Spinozismus und Fichteanismus im Geiste der alten deutschen Mystik, der seinen eigenen am tiefsten gebildet hatte: indem das (endliche) subjektive Bewußtsein, intellektuell anschauend, eins wird mit der unendlichen Substanz, mit dem Zusammenhange des Objektiven, dem Universum, entsteht für Schleiermacher dasjenige Phänomen, welches wir Religion nennen.

Hier also ist der Punkt, wo Schleiermacher das Wesen der Religion wieder entdeckt, ja fast neu entdeckt, nachdem sie lange Zeit ganz verkannt und aus dem Lichtkreise des Kulturlebens verbannt war. Im Entwicklungsgange der Romantik vollzieht sich diese Entdeckung ganz im Geiste der ältesten deutschen Mystik. Die sublimierte Auffassung des Individuellen, der Persönlichkeit, als des reinen Subjekts, des „Funkens", wie Eckhart sagt; die Sehnsucht dieses individuellen Ich nach seinem Du, des reinen Subjekts nach dem reinen Objekt; die Aufhebung dieser Entzweiung in der Einheit von Ich und Welt, Seele und Gott, in jener Einheit, die Polarität und Identität zugleich ist; das Ergreifen jenes universellen Du (Welt oder Gott) durch das Ich im religiösen Gefühle, welches aufs nächste verwandt ist mit der Liebe, d. h. dem Einswerden des endlichen Ich mit dem endlichen Du — alle diese wesentlichen Züge der deutschen Mystik kehren auch in der Religionslehre Schleiermachers wieder. Nur sind sie hier nicht nur losgelöst von aller religiösen Autorität und Tradition, ins rein Menschliche transponiert, sondern auch verfeinert und geklärt durch die Begriffe der deutschen Philosophie, geläutert durch die ganze tiefe Gedankenbildung des deutschen Idealismus. So tritt an die Stelle der mystisch-einförmigen Vorstellung vom Seelenzentrum und Funken die klare und vielseitige, eine Fülle von Bestimmtheiten in sich bergende, der reinen Subjektivität, wie sie von Kant und Fichte ausgebildet worden; so an die Stelle der mystisch-dunklen und armen Vorstellung „Gott", als des objektiven Gegenpols der Seele, die reiche, und in aller Klarheit tiefsinnige, der spinozistischen Substanz, von der Schleiermacher, ganz im Geiste des reinen Spinozismus, die Bezeichnung „Gott", die dem religiösen Mythus

entstammt, zunächst gänzlich fernhält;*) an die Stelle der unklaren mystischen „Versenkung" der Seele (in sich selbst oder ihr Gegenbild) tritt nun der von so vielen Seiten in der Gedankenwelt des deutschen Idealismus herausgearbeitete Begriff der intellektuellen Anschauung. Einig aber bleibt Schleiermacher mit der deutschen Mystik in der Grundbestimmung der Religion, als der im Bewußtsein vollzogenen und zu vollziehenden Einheit von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Geist und Substanz, Freiheit und Notwendigkeit, des endlichen Menschen mit dem unendlichen Universum.

In solchem Sinne also will Schleiermacher für die Religion um Anerkennung werben bei den Gebildeten. Denn diese hatten sie fast durchweg verloren. Einstmals war sie fast alles gewesen, nun war sie fast nichts, das Aschenbrödel des geistigen Lebens, von den meisten verkannt, von vielen verachtet. Und es waren häufig sicherlich gerade die Besten, die keiner Religion, als einer spezifischen Lebensenergie und Geistesbetätigung, zu bedürfen glaubten, für die deren ganzer Inhalt sich vollständig auflöste in Philosophie und Kunst, Metaphysik und Ethik; in dem Sinne etwa, wie Goethe es aussprach:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion.

In der Tat aber, so zeigt Schleiermacher, ist die Religion in keiner Weise mit diesen anderen Geistesbetätigungen zu identifizieren, sondern bildet eine *besondere Provinz des geistigen Lebens*.

Zunächst also ist die Religion keine Wissenschaft, keine Metaphysik und Philosophie, allgemein gesprochen also keine *Theorie*. Denn alle Wissenschaft ist nichts anderes als ein Sein der Dinge in uns, in der Vernunft, alle Theorie zielt auf das Objekt und nur auf dieses, hinter welchem *das Subjekt ganz verschwindet* —

*) Erst in den späteren Auflagen seiner „Reden über die Religion" hat er diese Bezeichnung eingeführt und sogar vorwiegend angewandt, wie er ja denn auch sonst in diesen späteren Auflagen vielfach den ursprünglichen, unabhängigen, rein menschlich und philosophisch freien Standpunkt verlassen und im Sinne eines, wenn auch freisinnig-protestantischen, Christentums modifiziert und umgedeutet hat.

Religion aber ist eben die Einheit beider, und das Subjekt verschwindet hier sich selbst so wenig, daß es vielmehr gerade im religiösen Erleben erst recht seiner selbst inne und bewußt wird. — Ebenso ist aber Religion keine Kunst und keine Ethik, ganz allgemein also keine Praxis. Denn diese ist ja immer nichts anderes als ein Sein unseres Selbst in den Dingen, den Objekten, derart, daß diese Objekte ganz verschwinden gegenüber unserm Ich, sei es nun daß wir, wie der künstlerische Bildner, im Marmor, oder in Tönen und Worten, oder, wie der sittliche Künstler, in den objektiven Erscheinungsformen des Lebens selbst unser Ich zum Abdruck bringen wollen. In der Religion dagegen verschwinden die Objekte so wenig, daß vielmehr das rechte Ergreifen derselben, das Einswerden mit ihnen, das Versinken in der Einheit des Objektiven, kennzeichnend ist für das Wesen des religiösen Menschen.

Religion ist also weder Theorie noch Praxis, sondern die Einheit beider, in der ihr Gegensatz aufgehoben, neutralisiert ist. So ist Religion aber überhaupt nichts Einzelnes, keine besondere Richtung der Seele, sondern ein einheitlicher Gemütszustand, in dem die entgegengesetzten Bestimmtheiten aufgehoben und gebunden sind. Die am meisten entgegengesetzten, äußersten Pole des menschlichen Geistes sind das Streben zum Subjekt und das Streben zum Objekt hin — beide finden also ihre Einheit in der Religion. Diese Polarität spricht Schleiermacher, ganz konform mit Schiller und Schelling, deutlich aus, wenn er sagt: „Ihr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Tätigkeiten zusammenzuschmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durcheinander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. . . . Jedes Leben ist nur die gehaltene Erscheinung eines sich immer erneuernden Aneignens und Zerfließens, wie jedes Ding nur dadurch sein bestimmtes Dasein hat, daß es die entgegengesetzten Urkräfte der Natur auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält. Daher auch der Geist,

wie er uns im endlichen Leben erscheint, solchem Gesetz muß unterworfen sein. Die menschliche Seele — ihre vorübergehenden Handlungen sowohl als die inneren Eigentümlichkeiten ihres Daseins führen uns darauf — hat ihr Bestehen vorzüglich in zwei entgegengesetzten Trieben. Zufolge des einen nämlich strebt sie, sich als ein Besonderes hinzustellen, und somit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgibt an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken, und in ihr eigenes Wesen einsaugend aufzulösen. Der andere hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüber zu stehen; die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Größeren aufzulösen, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen." In jedem Menschen finden sich in mannigfaltiger Weise diese beiden Seiten seines Wesens vereinigt, wobei bald der eine, bald der andere überwiegt, oder die Herrschaft ganz an sich reißt. Das Gleichgewicht beider, und damit die menschliche Einheit, herzustellen, kann nur gelingen, wenn man vom Endlichen zum Unendlichen sich erhebt. Denn wo Begrenzung, wo Endliches ist, da ist auch Bestimmtheit, Besonderung des Strebens, also einseitiges Streben, Entgegensetzung und Entzweiung. Diese wird erst aufgehoben in der Religion, in dem Moment der Erhebung vom Endlichen und Begrenzten zum Unendlichen, vom Irdischen zum Göttlichen. Denn indem hier das Individuelle und Persönliche in Gefühl und Anschauung eins wird mit dem Allgemeinen und Universellen, — wo bleibt da der Gegensatz des Subjekts, das vom Objektiven sich absondern, für sich selbst sein, oder das, umgekehrt, sich selbst an das Objektive hingeben möchte? Der Moment des religiösen Erlebens also „ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare, über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr fühlt, wenngleich nur durch einen ihrer Teile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes; sie ist in diesem Augenblick

euer Leib, denn ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie eure eigenen, und euer Sinnen und Ahnen setzt ihre innersten Nerven in Bewegung. So beschaffen ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung."

Dieser Moment des religiösen Erlebens ist freilich rasch vorübereilend, kaum ist er in der Zeit; „wenn ich ihn wenigstens vergleichen dürfte," sagt Schleiermacher, „da ich ihn nicht beschreiben kann, so würde ich sagen, er sei flüssig und durchsichtig wie jener Duft, den der Tau Blüten und Früchten anhaucht, er sei schamhaft und zart, wie ein jungfräulicher Kuß, und heilig und fruchtbar, wie eine bräutliche Umarmung". Aber jeder Augenblick in der Zeit *kann* diesen Moment bringen, alles, das Kleinste wie das Größte, kann ihn anregen, in allem und durch alles Besonderte kann sich das religiöse Einswerden des Ich mit dem Universum vollziehen. Denn „das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen und in dem, was dadurch in uns wird, alles einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion."

Dieses religiöse Bewußtsein, die Anschauung und das Gefühl des Unendlichen im Endlichen, ist also von allen anderen Arten des Bewußtseins wohl zu unterscheiden und bildet eine besondere, eigentümliche Provinz des menschlichen Geisteslebens. Nur gibt es natürlich besonderte Anschauungsweisen und Gefühlsarten, die, wenn auch noch nicht Religion selbst, doch so unmittelbar damit verknüpft sind, daß sie ihr in gewisser Weise wohl zugerechnet werden können. So ist die intellektuelle Anschauung der *Natur*-

Einheit als solche zunächst noch keine Religion, wohl aber ist sie es dann, wenn sie auf unser Gemüt zurückwirkt und zur Natur-Andacht wird; so ist die Anschauung des unendlich Großen als solchen, z. B. der unermeßlichen Räume, in denen die Sonnen und Planeten kreisen, an sich noch keine Religion, wohl aber kann sie es dann werden, wenn in dieser Anschauung das Gemüt, von Schauern der Ehrfurcht ergriffen, sich ganz eins weiß mit dem Weltgeist. So gibt es auch spezifische Gefühle, die einen gewissen religiösen Charakter haben, oder doch leicht annehmen können: wie Demut, Dankbarkeit, Mitleid, vor allem das universelle Mitleid mit jeder Kreatur. Man pflegt diese Gefühle meist unter ethischem Gesichtspunkte zu betrachten, aber mit der Ethik haben sie nichts zu tun, hier können sie nur Verwirrung stiften — der religiösen Sphäre sind sie angehörig, oder doch nahe verwandt.

Die Religion ist auch von den übrigen Geistesbetätigungen keineswegs durch irgendwelche absolute Scheidewand — denn der Geist ist immer nur einer — getrennt; vielmehr empfangen sie alle erst durch Religion ihre höchste Weihe und Würde, Einheit und Tiefe, in demselben Maße, als sie von ihr, dem Bewußtsein der höchsten Einheit, durchdrungen sind. So gibt es eine Wissenschaft und eine Philosophie, welche in der Enge bleibt, an abgezogenen Begriffen und isolierten Erscheinungen haftet; aber diese Wissenschaft ist auch in demselben Maße unfruchtbar, als sie irreligiös ist — doch gibt es auch eine solche, die den Menschen in den Mittelpunkt der Natur stellt, die die Scheidewand einreißt zwischen dem Ich und dem Universum, die ihn lehrt, daß alles außer ihm nur ein anderes in ihm ist: und diese Wissenschaft ist fruchtbar, in demselben Maße als sie fromm und religiös ist. Und ähnlich ist die Kunst, auch alle Lebenskunst und Bildung, erst da echte Kunst, wo sie wahrhaft religiös ist. „Denn was ist alle Wissenschaft, als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung, als euer Sein in den Dingen, denen ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebe ? und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen, als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur,

sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt? Darum werdet ihr jeden wahrhaft Wissenden auch andächtig finden und fromm, und wo ihr Wissenschaft seht ohne Religion, da glaubt sicher, sie ist entweder nur übertragen und angelernt, oder sie ist krankhaft in sich, wenn sie nicht gar jenem leeren Schein zugehört, der gar kein Wissen ist, sondern nur dem Bedürfnis dient. . . . Wollt ihr die Religion verschmähen, fürchtet ihr, der Sehnsucht nach dem Ursprünglichen euch hinzugeben und der Ehrfurcht vor ihm: so wird auch die Wissenschaft eurem Ruf nicht erscheinen. . . . Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm."

Und so erhält auch endlich die Ethik erst durch das religiöse Bewußtsein ihre Würde und Größe, wie ihre Kraft und Bewährung. Für sich betrachtet ist alle Sittlichkeit — darin stimmt Schleiermacher mit Kant und Fichte vollkommen überein — ganz und gar eins mit der Freiheit, dem Selbstbewußtsein, der reinen Subjektivität, wie er es z. B. in den „Monologen" bezeichnet: „Trag ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? und erkenn ich sie nicht so nur als den hellen Spiegel meines Innern? . . . Ja, du bist überall das Erste, heil'ge Freiheit! du wohnst in mir, in Allen. . . . Mich kann ich nur als Freiheit erschauen; was notwendig ist, ist nicht mein Tun, es ist sein Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. . . . Eitler Tand ist's immer und leeres Beginnen, im Reich der Freiheit Regeln geben und Versuche machen. Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein: wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen." — Weil Schleiermacher so ganz übereinstimmte mit der radikalen platonisierenden Anschauungsweise Fichtes, darum konnte er sich auch Fr. Schlegels Forderung der romantischen Ironie zu eigen machen, ja selbst die extremen Folgerungen noch rechtfertigen, welche dieser in der „Lucinde"

gezogen hatte. Aber nun trat bei Schleichermacher ergänzend die Anschauungsweise des Spinozismus hinzu: der freie, sittliche Mensch, das seiner selbst bewußte, sich selbst anschauende reine Subjekt ist ein Individuum, als solches also ein Gegebenes, Objektives, Notwendiges, hineingestellt in den notwendigen Zusammenhang des unendlichen Seins, ein bestimmtes und gesondertes Glied der Menschheit, der Natur, des Universums; und erst in der Verknüpfung dieser Notwendigkeit mit jener Freiheit, in der, durch das religiöse Bewußtsein vollzogenen, Ineinssetzung der intellektuellen Anschauung des Selbst mit der des Universums erhält auch das sittliche Sein und Leben zugleich Einheit und Fülle. Denn nun erscheint jede einzelne sittliche, d. i. freie, Handlung zuletzt zwar bestimmt durch die ursprüngliche Anschauung des eigenen Selbst, das aber eben nur in bestimmter, einzigartiger Weise die Menschheit darstellen soll, das nur einen Ton bildet in der Harmonie des Universums. Und so ist es zuletzt die höchste sittliche Aufgabe, der Ausgangspunkt aller Bildung der Persönlichkeit, in monologischer Selbstbetrachtung und Anschauung des eigenen Wesens den tiefsten Ton, den ursprünglichsten Akkord desselben zu finden, durch den es zur Harmonie des ganzen Weltalls gestimmt ist — um nun daraus erst alle einzelnen Töne ableiten zu können; kurz, man muß sich selbst bestimmen als Glied im Reiche der Notwendigkeit — um ganz frei sein zu können. „Nicht lange", heißt es in den Monologen, „beruhigte mich das Gefühl der Freiheit allein. . . . Mir wollte nicht genügen, daß die Menschheit nur dasein sollte als eine gleichförmige Masse, die zwar äußerlich zerstückelt erschiene, doch so, daß alles innerlich dasselbe sei. . . . So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt; so ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann." In diesem Sinne erhebt Schleiermacher zugleich die Freiheit und die Notwendigkeit: „Willkommen mir, in jedem Augenblick, wo ich die Sklaven zittern sehe, aufs neue

willkommen, geliebtes Bewußtsein der Freiheit! Schöne Ruhe des klaren Sinnes, mit der ich heiter die Zukunft, wohl wissend was sie ist und was sie bringt, mein freies Eigentum, nicht meine Herrscherin, begrüße. ... Wo ist die Grenze meiner Kraft? Wo denn finge sich an das fürchterliche Gebiet? Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche Tat, durch ihre Vermählung mit meiner Natur. Nur das kann ich nicht, was dieser widerspricht; aber wie könnt ich auch wollen, was jenen ersten Willen, durch den ich bin der ich bin, rückgängig machen müßte? Wem diese Beschränkung als fremde Gewalt erscheint, diese, die seines Daseins, seiner Freiheit, seines Willens Bedingung und Wesen ist, der ist mir wunderbar verwirrt. ... Aber niemals kann es mir so ergehen. Leb ich doch im Bewußtsein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwickelung dieses einen Willens; so gewiß ich immer handeln kann, kann ich auch immer auf diese Weise handeln, nichts kommt in die Reihe meiner Taten, es sei denn so bestimmt." — —

Aus diesem Grundcharakter der Religion, als des Bewußtseins vom Universellen, das alles Individuelle durchdringt, wird leicht deutlich, wie man zur Religion *gebildet* werden könne. Es versteht sich von selbst, daß man Religion in diesem Sinne nicht lehren, nicht unterrichten kann, wie etwas Verstandesmäßiges; wohl aber gibt es mannigfaltige hemmende und begünstigende Momente, welche der Einwirkung anderer Menschen zugänglich sind. Zu den hemmenden Momenten gehört besonders die allzu starke oder ausschließliche Hinneigung zum rein Verstandesmäßigen auf der einen, zum rein „Praktischen" auf der anderen Seite. „Die verständigen und praktischen Menschen von heutzutage, diese sind in dem jetzigen Zustand der Welt das Feindselige gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt. Von der zarten Kindheit an mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben

nach dem Höheren ... alles Geheimnisvolle und Wunderbare ist geächtet, die Phantasie soll nicht mit luftigen Bildern angefüllt werden; man kann ja, sagen sie, unterdes ebensoleicht das Gedächtnis mit wahren Gegenständen anfüllen und Vorbereitungen treffen aufs Leben. ... Absicht und Zweck muß in allem sein, sie müssen immer etwas verrichten; und wenn der Geist nicht mehr dienen kann, mögen sie den Leib üben; Arbeit und Spiel, nur keine ruhige hingegebene Beschauung. ... In eine blinde Vergötterung des gegebenen bürgerlichen Lebens versunken, sind sie auch überzeugt, daß in demselben jeder Stoff genug finde für seinen Sinn ... daher dünken ihnen alle Erregungen und Versuche, welche hiermit nichts zu tun haben, gleichsam unnütze Ausgaben, die nur erschöpfen, und von denen die Seele möglichst abgehalten werden muß durch zweckmäßige Tätigkeit. ... So wird auch das Wissen mit einer weisen und nüchternen Mäßigkeit, und nie ohne Beziehung auf das Leben, betrieben, damit es diese Grenzen nicht überschreite; und indem auch das Kleinste, was auf diesem Gebiete Einfluß hat, nicht aus der Acht gelassen wird, verschreien sie, eben weil es weiter zielt, das Größte, als wäre es etwas Geringes und Verkehrtes." Dieser Geistesverfassung, welche der Religion am meisten entgegengesetzt ist, entgegenzuwirken, ist also schon der Anfang der Bildung zur Religion. „Alles also muß davon anheben, daß der Sklaverei ein Ende gemacht wird, worin der Sinn der Menschen gehalten wird zum Behuf jener Verstandesübungen, durch die nichts geübt wird, jener Erklärungen, die nichts hell machen, jener Zerlegungen, die nichts auflösen." Erst wenn diese negative Bedingung erfüllt ist, wenn der Geist nicht mehr in grader Richtung sich vom Universum entfernt, nicht mehr am Begrenzten und Beschränkten haften bleibt, nicht mehr in Gefahr ist, „in die jämmerlichste Beschränkung versunken, ein handlangender Leibeigner des Flecks zu werden, auf dem man eben von ohngefähr steht" — dann erst kann der Geist auch Sinn und Geschmack bekommen fürs Unendliche und positiv gebildet werden zur Religion.

Es gibt für diese Bildung zur Religion auch begünstigende Momente: das sind vor allem diejenigen Zeiten oder Augenblicke, in denen das individuelle Leben gleichsam konzentriert gelebt wird. In dem Leben eines jeden Menschen gibt es einen solchen Moment, „wie der Silberblick unedlerer Metalle, wo er, sei es durch die innigere Annäherung eines höheren Wesens, oder durch irgendeinen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann". Nichts aber kann diesen Moment so leicht herbeiführen, ihm so tiefe und dauernde Wirkung geben, als die Liebe, die individuelle Liebe, welche die Vorstufe ist zur Erhebung der Menschheit, wie diese die Vorstufe der Erhebung zum Universum. „Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe. Darum sind beide so innig und unzertrennlich verknüpft; Sehnsucht nach Liebe, immer erfüllte und immer wieder sich erneuernde, wird ihm zugleich Religion. Den umfängt jeder am heißesten, in dem die Welt sich am klarsten und reinsten ihm abspiegelt; den liebt jeder am zärtlichsten, in dem er alles zusammengedrängt zu finden glaubt, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen, sowie auch die frommen Gefühle jedem die heiligsten sind, welche das Sein im Ganzen der Menschheit, sei es als Seligkeit oder als Bedürfnis, ihm ausdrücken." —

Diese Religion, wie Schleiermacher sie versteht und kennzeichnet, muß natürlich wohl unterschieden werden von Entstellungen und Verzerrungen, die, unter dem Deckmantel der Religion, doch nur deren Widerspiel sind; unterschieden auch von allen, ihrem Wesen fremdartigen, Beimischungen, von allen wesenlosen Formen, Verhüllungen und Einkleidungen, die sie sich lächelnd gefallen läßt. So hat Religion zunächst nichts zu tun mit Theologie und theologischen Systemen, mit Dogmen und Satzungen, Lehrbegriffen u. dgl. — alles das sind Verstandeswerke, nicht Elemente des religiösen Lebens; und wenn wohl Philosophie nach Systematik, d. i. nach

größtmöglicher Einheit der Vernunft und des Verstandes, strebt und streben muß, so strebt Religion nicht nach dieser, sondern nach der ganz anders gearteten Einheit der Anschauung und des Gefühls. Religion hat natürlich ebensowenig etwas zu tun mit metaphysischen und moralischen Lehrsätzen und Spitzfindigkeiten, oder mit den mühseligen Klitterungen beider, in denen die unfruchtbare „Vermittlungs"-Theologie sich so gern gefällt. Ebenso ist alles Kirchenwesen, wenn und soweit es sich auf solcher Theologie und Dogmatik aufbaut, ein der Religion feindliches Prinzip, so daß man geradezu den Satz aufstellen kann: je weniger Kirche, desto mehr Religion. Wohl ist der religiöse Mensch gesellig, er sucht Mitteilung und Anregung für das Tiefste, was ihn bewegt, aber er sucht es in freier geistiger Gemeinschaft, wo jeder gibt und empfängt, wo jeder Priester und Laie zugleich ist: „jeder ist Priester, indem er die andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, und wo er sich als Meister darstellen kann; jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines anderen dahin folgt im Gebiete der Religion, wo er selbst minder einheimisch ist". Das direkte Gegenteil einer solchen religiösen Republik ist die Kirche, wie sie uns gemeinhin vor Augen steht, d. h. die Zwangsorganisation mit der aristokratischen Scheidung von Klerikern und Laien, mit ihrer Bindung der Gewissen durch Dogmen und Satzungen, oder durch die nicht minder „unheiligen" Symbole, durch Überlieferung und Autorität, sei es die eines Menschen oder des Buchstabens. Noch schärfer als Lessing, spricht Schleiermacher es aus, daß man der heiligen Schrift nicht bedürfe, um Religion zu haben: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte. . . . Von allem, was ich als das Werk der Religion preise und suchte, steht wohl wenig in heiligen Büchern."

Es sind also auch nicht die Religionen, sondern es sind ihre, hauptsächlich durch Theologie und Kirchenwesen verderbten, Erscheinungsformen, welche intolerant sich so erbittert bekämpfen, die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllen und zu so vielen Greueln den Anlaß gaben und geben. Echte Religion selbst ist immer

tolerant. Denn da alle Religion individuell, jede einzelne Ausprägung des Religiösen also von der anderen verschieden ist — daher es im Grunde so viel Religionen als Menschen gibt — so kann ein religiöser Mensch so wenig intolerant sein gegen den anderen, als ein Individuum überhaupt dem anderen *seine* individuelle Art mißgönnen oder verwehren kann. Und dieses Bewußtsein der unendlichen Vielseitigkeit und Entwickelungsfähigkeit der Religion ist unmittelbar mit ihr zugleich gegeben, „es ist das Gefühl der Religion selbst und muß daher jeden begleiten, der wirklich Religion hat," woraus schon folgt, „wie unmittelbar diese schöne Bescheidenheit, diese freundlich einladende Duldsamkeit aus dem Wesen der Religion entspringt, und wie wenig sie sich von ihr trennen läßt". Nur die dürftige Systemsucht also, die an Stelle lebendigen Anschauens und Fühlens den Begriff, die Formel, oder gar den Buchstaben setzt, nur sie „stößt das Fremde von sich, ... in ihr ist der Sitz der Streitkunst und Streitsucht, sie muß Krieg führen und verfolgen; denn insofern der Einzelne wieder auf etwas Einzelnes und Endliches bezogen wird, kann freilich eins das andere zerstören durch sein Dasein; in der unmittelbaren Beziehung auf das Unendliche aber steht alles ursprünglich Innerliche ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr. Auch haben nur diese Systematiker dies alles angerichtet. Das neue Rom, das gottlose aber konsequente, schleudert Bannstrahlen und stößt Ketzer aus; das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll. Die Anhänger des toten Buchstabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen, oder wenn sie sich umsahen, jedem, der das große Wort nur verstand, seine eigene Art gern vergönnend."

In ebendemselben Sinne ist natürlich auch der Anspruch irgendwelcher einzelnen Religion oder Religionsform, als Universalreligion zu gelten, ebenso zu verwerfen, wie der Gedanke einer Universalkirche. Auch das Christentum, so hoch es Schleiermacher

einschätzt, vor allem weil es das „Polemische", d. h. im romantischen Sinne Ironische, in so vollkommener Weise mit der romantischen Wehmut vereinige, auch das Christentum kann keinen derartigen Anspruch, die Universalreligion zu sein, erheben, es ist nur eine Ausprägung des Religiösen unter anderen. Und Christus selbst ist ihm ebenfalls nur ein religiöser Heros unter vielen, keineswegs der größte. Vielmehr, wenn überhaupt irgendeiner, so ist für ihn Spinoza dieser größte unter den religiösen Heroen. Ihn, den Goethe schon den „heiligen Christ" genannt, den auch Jacobi schon heilig gesprochen, den Herder für noch göttlicher als den heiligen Johannes erklärt hatte, ihn spricht nun auch Schleiermacher heilig, und preist ihn mit begeistertem Schwunge, mit bewundernder Hingebung: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Noch weniger freilich, als irgendeine andere Religionsform, darf die sogenannte natürliche Religion Anspruch auf universelle Geltung erheben. Sie ist ja überhaupt keine Religion, sondern ein Gemisch von Metaphysik und Moral, ein kümmerliches Produkt des am Endlichen und Begrenzten haftenden Verstandes, der das Unendliche nie erreichen kann. Aber selbst die beiden Hauptbestandstücke dieser natürlichen Religion, Gott und Unsterblichkeit, haben mit der Religion als solcher nichts zu tun. Und Schleiermacher vollendet so das Vernichtungswerk, das Kant theoretisch schon eingeleitet, wenn er auch im Namen der Religion die sogenannte natürliche Religion ihres letzten Inhaltes entleert, es zurückweist, daß Gottes- und Unsterblichkeits-Glaube die „natürliche" Religion bildeten. Vielmehr, sie gehören überhaupt nicht wesentlich zur

Religion, und Schleiermacher erklärt es geradezu, daß man Religion haben und tiefreligiös sein könne, ohne Gottesvorstellung, ohne den Glauben an einen Gott, und ebenso ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. „Die Religion", sagt er von sich selbst, „blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden." Und wenn der Name Gott für die Religion wenigstens gleichgültig, ja, wenn es oftmals sogar gut und förderlich ist, das vorgestellte Unendliche mit dieser Bezeichnung zu schmücken, so wirkt der Unsterblichkeitsglaube der Religion vielfach direkt entgegen. Denn der Wunsch der meisten Menschen, unsterblich zu sein, und die Sehnsucht danach „hat keinen andern Grund als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert euch, wie diese ganz darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch soviel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich hiergegen; sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, sie wollen nichts sein als deren Erscheinung, und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit; also weit entfernt, daß sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseit dieses Lebens und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen. . . . Aber je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind, sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? — desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können, und verlieren das sterbliche Leben dazu, mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. . . . Möchten sie danach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben. Wer gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert." . . . Und so ist „das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens . . . nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und

hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

* * *

Bei aller Bedeutung, welche Philosophie (Naturerkenntnis) auf der einen, Religion (Ethik) auf der anderen Seite von vornherein für die Romantik besaßen und für die weitere Entwickelung des romantischen Geistes immer mehr gewannen — im Mittelpunkte des romantischen Geisteslebens standen sie zunächst nicht. Diesen zentralen Einheitspunkt bildete vielmehr die Kunst, insbesondere die Dichtkunst. Hier hatte zuerst Schiller die Synthese des Subjektiven und Objektiven entdeckt, hier hatten alsdann die Romantiker eine um so stärkere Entzweiung gefunden, die sie nun ihrerseits zu überwinden trachteten. Wenn aber diese Überwindung innerhalb der Schranken des Individuellen sich als unmöglich erwies, wenn sie, wie zuerst Schelling, dann auch Schleiermacher gezeigt hatten, in universalistischer Richtung zu suchen ist, so mußte es nahe liegen, den gleichen Weg auch von der Kunst aus zu verfolgen.

An sich gibt es freilich kaum etwas Paradoxeres, ja etwas Unmöglicheres, als die Kunst zum Universalprinzip, oder die Poesie zur Substanz, zur Grundlage der Dinge zu erheben. Denn ist nicht alle Kunst ewig individuell und an das Individuelle unlöslich gebunden — wie also könnte sie jemals universell werden; und ist sie nicht immer besondert, begrenzt, geistig-persönlich — wie also könnte sie jemals allgemein, unendlich, tragendes Naturprinzip werden? Aber die Richtung auf das Paradoxe, die Neigung zur geistigen Buffonerie, wie Fr. Schlegel sagt, ist ja einer der Wesenszüge der Romantik, er verleugnet sich also auch hier, im letzten Entwickelungsstadium, nicht, in dem sie sich selbst auflöst, dadurch, daß sie die

Schranken und Wesensbedingungen aller Kunst überschreitet. Diese Erhebung der Kunst, und insbesondere der Poesie, zum Universalprinzip und die dadurch herbeigeführte Vollendung und Selbstauflösung der Romantik*) vollzieht sich hauptsächlich durch Novalis, den reinsten, man könnte fast sagen den vollkommensten, Repräsentanten des romantischen Geistes, der, so wie er alle Elemente dieses romantischen Geistes in sich vereinigt, auch alle seine Entwickelungsstadien bis zum letzten durchlebt hat.

Wenn eine Blüte, überreif geworden, sich auflöst, so fallen ihre Teile oft in zahlreichen Fragmenten als Blütenregen zur Erde nieder. Viele dieser kleinsten Teile sind noch ursprünglich-lebendige Gebilde, andere sind schon halb verwest, da sie kaum zu Boden gesunken sind, auf jeden Fall aber läßt der Anblick im Ganzen noch immer die Schönheit der vollen Blüte ahnen und ihres Reichtums inne werden. Einen ähnlichen Wert haben die zahlreichen Fragmente des Novalis, nicht nur die philosophischen, welche hauptsächlich diesen Namen führen, sondern ebenso die poetischen — und alle Produktion von Novalis in seiner letzten, nicht mehr von der Lyrik beherrschten, Lebensperiode ist Fragment, oft nur das Fragment des Fragmentes; ja, selbst die scheinbar größeren, einheitlichen Werke, wie die „Lehrlinge von Sais“ und der „Heinrich von Ofterdingen“ sind nur Bruchstücke, die ihrerseits wieder nur aus Fragmenten zusammengesetzt sind. Mit dem Namen „Blütenstaub“ hatte Novalis die ersten Fragmente gezeichnet, die er im „Athenäum“, der von den Brüdern Schlegel herausgegebenen Zeitschrift, veröffentlichte — und Blütenstaub, Blütenregen des sich auflösenden romantischen Geistes sind tatsächlich alle diese Fragmente. Auch unter diesen kleinen und kleinsten Bruchstücken gibt es nicht wenige, die schon im Entstehen verwest sind und so zu Boden sinken: Gedankenfragmente, die nur als vorübergehende Einfälle und Launen in der Luft schweben, poetische Fragmente, die

*) Es handelt sich hier natürlich um die Romantik im engeren Sinne, die man auch wohl als Frühromantik bezeichnet. Zeitlich könnte man als ihren Grenzpunkt das Jahr 1801, das Todesjahr von Novalis, ansehen.

als Stimmungs- oder unklare Traumgebilde sofort zerfließen: und doch sind viele andere dieser kleinen und kleinsten Gebilde auch wieder voller Tiefsinn und Schönheit, Klarheit und Anmut, und in allen vereint wird doch auch wieder der Geist der Romantik noch einmal nach seinen besten Seiten hin sichtbar, eben in dem Augenblicke, wo er sich auflöst und sich verflüchtigt.

Diese volle Auflösung vollzieht sich, indem Novalis Kunst und Poesie aller individuellen Schranken enthebt und zur Substanz alles Seienden macht. „Die Poesie", sagt er, „ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie." Es folgt also, daß alle Philosophie für Novalis nur die Bedeutung haben kann, die Poesie, als Substanz, zu explizieren, so wie sie etwa für Spinoza bedeutet, das Wesen *seiner* Substanz darzulegen, die er Natur oder Gott nannte. „Die Poesie", sagt daher Novalis, „ist der Held der Philosophie. Die Philosophie erhebt die Poesie zum Grundsatz. Sie lehrt uns den Wert der Poesie kennen. Philosophie ist die Theorie der Poesie. Sie zeigt uns, was die Poesie sei; daß sie eins und alles sei." Und in diesem Sinne ist Poesie auch das Prinzip der Identität, der Einheit des Subjektiven und Objektiven. Sie ist diese Einheit nicht individuell (wie bei Schiller), sondern universell, als Einheit des Endlichen und Unendlichen. Hatte also Schelling diese Einheit gefunden in der *Philosophie*, der wissenschaftlichen Erkenntnis, Schleiermacher in der *Religion*, so findet Novalis ebendieselbe in der Kunst, insbesondere der *Poesie*. „Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poesie entsteht die höchste Synthese und Koaktivität, die innigste Gemeinschaft des Endlichen und Unendlichen." Und wie Poesie der einheitliche Ursprung alles Seins ist, so ist sie auch das einheitliche Ziel alles Werdens und Strebens: die Welt muß also poetisiert, oder, was hier dasselbe bedeutet, sie muß romantisiert werden. Und dieses Endziel ist ebensowohl der Endzweck der Natur und ihrer Geschichte, wie der Menschheitsentwickelung, welche beide ja nicht zu trennen sind. Darum ist es die höchste, dem größten Dichter vorbehaltene, Aufgabe aller Geisteskultur, jenes Epos zu komponieren — von dem

der „Ofterdingen" einige Bruchstücke zu geben glaubte —, dessen Themata: Universum, Natur, Menschheit heißen, dessen Schlußstrophen also in der Ewigkeit verklingen.

Nach der romantischen Grundauffassung ist die Poesie im engeren Sinne die poetische Stimmung, die Lyrik, vor allem das, was beides vereinigt, die zauberhafte Feerie, das Märchen; dieses letztere ist ganz besonders „Poesie der Poesie": das „Märchen", sagt Novalis, „ist gleichsam der Kanon der Poesie"; es ist also auch im engsten Sinne die Substanz alles Seienden, der Zweck wie der geheimste Sinn der Natur, des ganzen Universums. „Es liegt also nur an der Schwäche unserer Organe", sagt er einmal, „daß wir uns nicht in einer Feenwelt erblicken. Alle Märchen sind nur Träume von jener heimatlichen Welt, die überall und nirgends ist." Jede Märchenstimmung aber, ebenso wie die Poesie überhaupt, ist Ausdruck des Gemüts; und wenn das Märchen der „Kanon" der Poesie ist, so ist die Liebe mehr als das, sie ist die Substanz, das eins und alles der Poesie. Ist Gemüt also nicht auch in der Natur, im Universum? Und muß die Liebe nicht auch das Geheimnis der Natur, alles Daseins enthüllen, nicht ebenso der Wesensgrund wie der Endzweck des Universums sein? Novalis jedenfalls schreitet auch zu diesen Folgerungen fort. „Es ist höchst begreiflich", sagt er, „warum am Ende alles Poesie wird. Wird nicht die Welt am Ende Gemüt?" Und von der Liebe prägt er das schöne Wort: „Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte, das Amen des Universums."

Wohl die zusammenfassendste und zugleich schönste Darstellung dieser Grundgedanken hat Novalis in den „Lehrlingen von Sais" gegeben. Hier ist die universelle Apotheose der Poesie selbst ganz poesie-erfüllt, und hier wird die Deutung der Welt als Märchen selbst zum Märchen, das beziehungsreich im Mittelpunkte des Ganzen steht. Hyazinth, so ist kurz der Inhalt dieses Märchens, liebte Rosenblütchen. Aber eine innere Unruhe trieb ihn dazu, sich von ihr loszureißen, in fremde Länder zu ziehen: „Ich wollt euch gern sagen, wohin, ich weiß selbst nicht: dahin, wo die Mutter der Dinge

wohnt, die verschleierte Jungfrau; nach der ist mein Gemüt entzündet." So läßt er Rosenblütchen bitterlich weinend zurück und wandert und wandert. Bei Menschen und Tieren, Felsen, Bäumen und Blumen, überall fragt er sich zurecht nach dem Tempel der heiligen Göttin (Isis). Endlich, nach vielen Irrfahrten, führt ihn der Traum, bei den wechselnden Akkorden der lieblichsten Musik, in das Allerheiligste, bis er schließlich vor der verschleierten himmlischen Jungfrau steht. Da hebt er den leichten glänzenden Schleier und — Rosenblütchen sinkt in seine Arme." Der tiefste Sinn der Welt also, das Geheimnis der Natur, ist die Liebe, und nur der Liebende wird zu diesem Geheimnis hingeleitet: nämlich durch alle Formen poetischer Offenbarung.

* * *

So hatte denn der romantische Geist jene Einheit von Objekt und Subjekt, Natur und Geist, die er vergeblich gesucht hatte, solange er individualistisch beschränkt war, endlich gefunden, indem er sich zu universeller Betrachtung erhob. Er hatte hierbei drei verschiedene Wege entdeckt, welche zu jener Einheit hinführen könnten, ja notwendig müßten. Den ersten und Hauptweg hatte Schelling eröffnet, der damit zugleich der Romantik den Anstoß zu ihrer universalistischen Gedankenrichtung gab: es war der Weg der Erkenntnis, der Wissenschaft, der Philosophie; den zweiten Weg entdeckte Schleiermacher: den der Religion, der Erhebung des endlichen Geistes zum Unendlichen durch die religiöse Anschauung; den dritten endlich Novalis: den der Kunst, der Poesie und der durch sie offenbar werdenden Liebe.

Waren diese drei Wege wirklich verschieden, dem Wesen nach voneinander getrennt? Und wenn sie es waren — welcher Weg verdiente den Vorzug, welcher war der Weg der Wahrheit, der wirklich, wie man verheißen, zur „Mutter der Dinge", zur geforderten Einheit des Seins führte? Oder waren jene drei Wege nur scheinbar, vielleicht nur zeitweise, getrennt und in Wirklichkeit identisch? Gab es also ein einheitliches Band von Kunst,

Religion und Philosophie? Diese Fragen mußten sofort sich aufdrängen, und um so stärker auch sogleich in den Vordergrund treten, je übermächtiger der Einheitsdrang grade das Zeitalter der Romantik beherrschte.

Freilich waren es auch hier zunächst wieder, der romantischen Geistesart entsprechend, mehr Ahnungen, unsichere Vermutungen und gewagte Paradoxien, als sichere Einsichten und Erkenntnisse, durch welche man jene Fragen beantwortete, und ebenso zunächst wieder nur Aphorismen, Fragmente und fragmentarische Entwürfe, oder, wie bei Schelling, Fragmente von Systemen, in denen diese Antwort versucht wurde. Gleichwohl leuchtet vielfach auch in diesen Aphorismen und Fragmenten und beiläufigen Hypothesen der romantische Geist in voller Stärke — auch sie bilden in ihrer Gesamtheit eine Art Blütenstaub oder Blütenschnee der sich auflösenden Romantik.

Wiederum ist es besonders Novalis, der solchen Blütenstaub am meisten, in fast verschwenderischer Fülle, ausstreut. In immer neuen aphoristisch-fragmentarischen Wendungen sucht er jener Idee einer höchsten Synthesis, einer absoluten Einheit, näher zu kommen, die er ahnt, ohne sie zu erkennen. Daher sucht er vor allem immer wieder die innigen Wechselbeziehungen von Kunst, Religion und Philosophie, von Poesie, religiösem Gefühl und Wissenschaft, von Lieben, Glauben und Erkennen sich deutlicher zu machen. So erklärt er das eine Mal: „Vernunft und Phantasie ist Religion; Vernunft und Verstand ist Wissenschaft;“ und ein anderes Mal dann wieder: „Absolute Liebe, vom Herzen unabhängige, auf Glauben gegründete, ist Religion. — Liebe kann durch absoluten Willen in Religion übergehen. ... Warum kann in der Religion keine Virtuosität stattfinden? Weil sie auf Liebe beruht. Schleiermacher hat eine Art von Liebe, von Religion verkündigt — eine Kunstreligion — beinahe eine Religion wie die des Künstlers, der die Schönheit und das Ideal verehrt.“ Und wiederum: „Religionslehre ist wissenschaftliche Poesie. Poesie ist unter den Empfindungen, was Philosophie in Beziehung auf Ge-

danken ist. Religion ist Synthesis von Gefühl und Gedanke oder Wissen. Religionslehre ist also eine Synthesis von Poetik und Philosophik. ... Was bei den Philosophen die Vernunft ist, das ist bei den Poeten im engeren Sinne der Glaube."

Neben anderen Vertretern der Romantik hat auch Hölderlin die gleiche absolute Synthesis geahnt und sich ihr zu nähern gesucht. Das geschieht weit weniger nachhaltig als bei Novalis, dafür hat aber der Freund Schellings und Hegels die Idee jener absoluten Einheit, wie die Wege, die zu ihr führen könnten, weit klarer und bestimmter vor sich gesehen und bezeichnet. So hat er einmal in einem inhalt- und aufschlußreichen Briefe an seinen Bruder die Verschiedenheit und Einheit von Philosophie, Kunst und Religion, die er alle drei als „die Priesterinnen der Natur" bezeichnet, mit den Worten charakterisiert: „Wir sind schon lange darin einig, daß alle die irrenden Ströme der menschlichen Tätigkeit in den Ozean der Natur laufen, so wie sie von ihm ausgehen . . ., daß der Kunst- und Bildungstrieb mit allen seinen Modifikationen und Abarten ein eigentlicher Dienst sei, den die Menschen der Natur erweisen. Und eben diesen Weg, den die Menschen größtenteils blindlings, oft mit Unmut und Widerwillen, und nur zu oft auf gemeine, unedle Art gehen, diesen Weg ihnen zu zeigen, daß sie ihn mit offenen Augen und mit Freudigkeit und Adel gehen, das ist das Geschäft der Philosophie, der schönen Kunst, der Religion, die selbst auch aus jenem Triebe hervorgehen. Die Philosophie bringt jenen Trieb zum Bewußtsein, zeigt ihm sein unendliches Objekt im Ideal, und stärkt und läutert ihn durch dieses. Die schöne Kunst stellt jenem Triebe sein unendliches Objekt in einem lebendigen Bilde, in einer dargestellten höheren Welt dar; und die Religion lehrt ihn jene höhere Welt grade da, wo er sie sucht und schaffen will, d. h. in der Natur, in seiner eigenen, und in der ringsumgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie einen Geist, der entfaltet sein will, ahnden und glauben."

Eben demselben Zuge des Gedankens in der Richtung auf eine absolute Einheit des Seins und des Geistes folgten aber auch

selbst die Dioskuren des Klassizismus, soweit sie überhaupt vom Geiste der Romantik beeinflußt wurden. Dabei trat ihnen freilich in dem Dreiklang von Philosophie, Kunst und Religion die letztere, deren eigentümliche Wesensart ja erst von der Romantik wieder entdeckt wurde, ganz in den Hintergrund. Schiller ließ die Religion zwar als besondere Erscheinungsform des Geistes gelten, aber ohne sich doch darauf einzulassen, ihr Wesen zu bestimmen und daraus ihre geschichtlichen Formen abzuleiten; ihm war nur die Idee der Religion, im Sinne Lessings, gegenwärtig und vertraut, wie wenn er sagt: „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen", und wiederum: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennest. Und warum nicht? Aus Religion." — Goethe dagegen blieb darin immer der naturalistische Denker, daß er dem spezifisch Ethischen wie Religiösen überhaupt abgewandt war; und so wollte er auch die Religion nicht als gesonderte „Provinz des geistigen Lebens", wenigstens nicht des höheren geistigen Lebens, neben Kunst und Wissenschaft anerkennen — daher sein bekanntes Wort:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion.
Wer diese nicht besitzt, der habe Religion.

Um so eifriger aber gingen beide, Schiller und Goethe, den Wechselbeziehungen von Kunst und Wissenschaft, poetischem Schaffen und Erkennen nach, um der Einheit und Identität von Natur und Geist näher zu kommen. So haben sie in mannigfachen aphoristischen Gedankenfragmenten namentlich dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß die Kunst eine Art höherer Wissenschaft sei, die erst eigentlich das Wesen der Natur erkennen lehre; Goethe nennt darum die Kunst „die würdigste Auslegerin" der Natur und das Schöne „eine Manifestation geheimer Naturgesetze, welche uns ohne deren Erscheinung ewig verborgen geblieben wären". Und schien nicht die ganze Persönlichkeit Goethes, mit ihrer innigen Verbindung von Naturerkenntnis und künstlerischer Produktion, diese Anschauung gewiß zu machen? So lag denn auch Goethe wie Schiller der kühne und paradoxe Gedanke von Novalis keineswegs fern, daß

ein großer Dichter der Zukunft ein universelles großes Epos schaffen werde, das den Zusammenhang aller Naturerscheinungen, den Inbegriff alles objektiven Daseins zum Inhalt hätte. Wenigstens theoretisch ist Schiller diesem Gedanken nahe gekommen in der Vorrede zur „Braut von Messina", derjenigen seiner großen Dichtungen, die am stärksten und unmittelbarsten vom romantischen Geiste beeinflußt ist. Im Anschluß an den Grundgedanken der Schelling'schen Naturphilosophie sagt er hier: „Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt. Unter der Decke der Erscheinungen liegt sie, aber sie selbst kommt niemals zur Erscheinung. Bloß der Kunst des Ideals ist es verliehen, oder vielmehr, es ist ihr aufgegeben, diesen Geist des Alls zu ergreifen und in einer körperlichen Form zu binden. Auch sie selbst kann ihn zwar nie vor die Sinne, aber doch durch ihre schaffende Gewalt vor die Einbildungskraft bringen und dadurch wahrer sein, als alle Wirklichkeit, und realer, als alle Erfahrung." — Goethe aber ist ebendemselben Gedanken nicht nur theoretisch näher getreten, sondern er hat auch eine Zeitlang ernsthaft daran gedacht, ihn praktisch zu verwirklichen. Gerade in jener Zeit, als er mit Schelling, der damals auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, die engste geistige Gemeinschaft pflegte, trug er sich eine Weile mit dem Plane einer solchen großen universellen Dichtung, welche den Titel führen sollte „Die Natur". Doch ist es kaum zu einigen Ansätzen, geschweige denn zu Bruchstücken, gekommen.

In eben demselben Sinne aber wie Goethe, und wetteifernd mit ihm, wollte damals noch ein anderer das Epos „Die Natur" schaffen — nämlich Schelling. Als seine Naturphilosophie die ganze romantische Geisteswelt erobert hatte, und er nun auch dem romantischen Dichterkreise näher getreten war, glaubte auch er eine Zeitlang, seinen Weg als Dichter fortsetzen zu müssen; und sein großer Plan war damals, jenes Epos „Die Natur" zu dichten, dessen Idee so unmittelbar aus dem Geiste der Romantik entsprungen war. Es sind in der Tat auch Bruchstücke davon erhalten — das relativ wertvollste ist das über „Tier und Pflanze" —, Bruchstücke

freilich, die mehr steife Versifikationen früherer naturphilosophischer Gedanken als wirkliche Dichtung sind. Aber Schelling hat doch den Plan jenes Epos auch noch im Ganzen zur Ausführung gebracht — nur komponierte er es nicht als Dichter, sondern als Denker, nicht in poetischen Formen, sondern in Begriffen und Ideen: es ist seine *Philosophie der Identität*. Auch in dieser Form ist das Weltepos nicht vollendet — wie *könnte* es jemals vollendet werden? — aber es ist doch in seinen Ansätzen, Versuchen und Bruchstücken ein großer Torso geworden, der durch den Reichtum und die Tiefe seiner Gedanken fortwirkte, und sicher auch noch auf die fernere Zukunft fortwirken wird.

20. Schellings Identitäts-Philosophie.

Wenige Jahre vor Schellings Tode hat ihn einmal sein Schüler und bewundernder Verehrer, König Maximilian II von Bayern, in einem Sonett gefeiert, das inspiriert war durch die Betrachtung von Raphaels „Schule von Athen". Indem König Max auf diesem Bilde die Figur Platos, der von seinen Schülern umstanden wird, auf Schelling deutet, den die großen Denker aller Zeiten als Herrn erkennen und huldigend grüßen müßten, schließt das Sonett mit den charakterisierenden Versen:

Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten,
Zu den die Weisen keine Brücke fanden,
Die Gläubige und Denker stets entzweiten.

In der Tat ist damit das Wesen Schellings, die Sonderart seines Geistes, in ihrem wichtigsten, entscheidenden Zuge zutreffend bezeichnet: die Kühnheit im Überschreiten der Klüfte, vor denen selbst die wagemutigsten Denker zurückschreckten, das große Ineinssehen der stärksten Verschiedenheiten, der entlegensten Sphären, der schroffsten Gegensätze, die geniale Kraft der Synthese,*) der rastlose Drang

*) Dieser außerordentlichen Kraft des synthetischen Denkens gegenüber war die analytische Fähigkeit bei Schelling nur sehr wenig entwickelt, fast verkümmert. Daher fehlt ihm so oft das Korrektiv für seine kühnen Synthesen, Kombinationen und hypothetischen Versuche, und daher kommt es, daß viele von ihnen uns heute phantastisch anmuten, oder es auch tatsächlich sind. Aber man sollte dabei nie vergessen, daß fast jedes Genie nur durch seine Einseitigkeit groß ist, und also auch Schelling hier nur die „Fehler seiner Vorzüge" zeigt.

nach Einheit, der nicht zur Ruhe kommen kann, ehe nicht die letzte Spur von Dualismus oder Pluralismus im Weltbilde getilgt ist.

Nun besaßen freilich diese synthetische Kraft, die geniale Fähigkeit des zusammenfassenden Anschauens, auch wohl andere Führer der Romantik, auch Novalis, Fr. Schlegel u. a. Was aber Schelling von ihnen unterschied und ihn über alle hinaushob, war der Wille wie die Kraft zum System. Er war von vornherein davon durchdrungen, daß jener große Gegensatz von Objekt und Subjekt, Natur und Geist, der die ganze Romantik, der ihn selbst so tief bewegte, doch nur zu lösen sei in einem organischen Begriffs-Zusammenhange, der alles Seiende umfasse und schlechterdings nichts ausschlösse, der nicht die geringste Sphäre des Daseins „unbegriffen" ließe; daß also auch alle Dissonanzen, in denen das romantische Bewußtsein lebte, nur aufzulösen seien in einer allumfassenden Ideen-Harmonie, deren einheitlich tragendes Prinzip, oder, was dasselbe ist, deren Zentral-Idee, wie das Licht der Welt, alles durchdränge und nichts unerleuchtet ließe. Diesem Lichte war freilich die ganze Romantik nachgegangen, jene Ideen-Harmonie, das Ideen-Paradies, wie Novalis sagt, hatten alle Romantiker gesucht — aber nur mit jener unbestimmten Sehnsucht, mit der sie die blaue Blume suchten, die Heinrich von Ofterdingen erträumt und in nebelhafter Ferne gewinnen zu können meint; und nur mit jenem sprunghaften, aphoristischen, rhapsodischen Denken, das zwischen objektivem Begriff und subjektivem Vorstellungsbilde ebenso hin und her schwankt, wie das romantische Bewußtsein überhaupt zwischen Objekt und Subjekt, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit. Anders ist es bei Schelling. Freilich ist seine Geistesart der allgemein romantischen hierin nicht so sehr entgegengesetzt, wie etwa diejenige seines großen Nachfolgers Hegel. Wenn dieser die Romantik ganz überwand, nach allen Richtungen ihre Grenzen überschritt und so eine ganz neue Geistesperiode einleitete, in deren Entwickelung wir uns auch heute noch befinden, so hat Schelling sich in keinem Stadium seiner Entwickelung völlig vom romantischen Wesen frei machen können. So tritt bei ihm zwar an die Stelle der unbestimmten romantischen

Sehnsucht die Bestimmtheit klarer Erkenntnis — und doch fällt er, immer wieder von neuem, von dieser in jene zurück; so tritt bei ihm an die Stelle des sprunghaften, aphoristischen, rhapsodischen, das geordnete, methodische, zum System hinstrebende Denken — und doch tritt auch immer wieder das erstere an die Stelle des letzteren.

Auch die Identitätsphilosophie Schellings, die reifste Frucht seines Denkens, wie die am strengsten systematisch entwickelte, ist von vornherein mit dem Geiste der Romantik vor allem noch durch einen wesentlichen Zug eng verknüpft (und durch eben diesen auch von der Identitätsphilosophie Hegels unterschieden): dadurch nämlich, daß sie weniger die Mannigfaltigkeit als die Einheit im Auge hatte, ja die erstere über der letzteren zuletzt ganz verlor. Immerfort blieb Schellings ganze geistige Energie auf das tragende einheitliche Prinzip gerichtet — aber er war weit weniger angelegentlich bemüht, es in der Mannigfaltigkeit, die zu ihm gehörte, zur Geltung zu bringen. Er war ein Begriffs-Architekt, dem fast alles darauf ankam, das Fundament seines Gedankenbaues so sicher und tief als möglich zu legen, nicht aber auch, diesen Bau selbst in allen seinen Teilen auszugestalten. Daher begnügt er sich oft mit bloßen Grundrissen, oder sogar mit bloßen Andeutungen, und es verschlägt ihm wenig, den Bau an einer beliebigen Stelle abzubrechen, um sich von neuem der Sicherung der Fundamente zuzuwenden. So kommt es, daß er immer wieder, statt des versprochenen Systems, nur Entwürfe von Systemen bringt, daß selbst die am meisten systematisch gehaltenen Schriften*) Fragmente sind, und daß er auch innerhalb dieser Fragmente oftmals wieder nicht systematisch und methodisch, sondern sprunghaft und aphoristisch

*) Die ausgeführteste und auch sachlich bedeutendste dieser mehr systematischen Schriften ist das „System des transzendentalen Idealismus“ (1800). In populärer Fassung gibt Schelling in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) einen Überblick über sein System der Identität, obwohl auch hier schon wieder unter modifizierenden Wandlungen seiner Grundprinzipien.

denkt. Eben dieser Zug seines Denkens hindert Schelling, ein Systematiker im strengsten Sinne zu sein und läßt ihn ebenso weit hinter Hegel zurücktreten, als er ihn der Romantik noch nahe rückt.

Das durchgehende Thema der Systembildung Schellings ist eben dasselbe, welches vom Klassizismus wie von der Romantik unabläßig variirt worden war: Wie vereinigen sich Objekt und Subjekt, Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit? Die Antwort auf diese Frage war im Prinzip für Schelling schon mit dem ersten Hervortreten seiner naturphilosophischen Auffassung gegeben: jener Widerstreit ist nicht ein individueller, auf den Menschen oder die Menschheit beschränkter, sondern ein universeller, auch die Natur, alles Seiende befassender; er löst sich also auch im Universellen, im Zusammenhang aller Dinge, und zwar, indem sich zeigt, daß nicht jener Gegensatz das Ursprüngliche ist, sondern die ihn in sich hegende Einheit (Identität), die in immer neuen Formen und Entwickelungsstufen sich entzweit, um immer wieder auch von neuem sich zu vereinheitlichen. Diese Identität also, als das Ursprüngliche alles Daseins, ist es, auf welche Schellings ganzes Denken gerichtet ist, die er immer tiefer zu erfassen und zu ergründen sucht. Und in diesem Sinne sind alle seine Schriften Fragmente zur Identitäts-Philosophie, Bruchstücke einer fortdauernden großen Konfession über das Prinzip der Indentität. — —

Wenn nun diese ursprüngliche Identität als gegeben angenommen wird, von der Schellings Philosophie ihren Ausgang nimmt, wenn also die Grundidee alles Philosophierens ist, daß Objekt und Subjekt, die Welt des Seins und des Bewußt-Seins, nicht gegensätzlich geschieden, sondern dem Wesen nach eins, demnach alle Entwickelungsstufen der Identität nur unterschieden seien durch die Art der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt innerhalb ihrer Einheit, also durch den jeweiligen Grad von Objektivität im Verhältnis zu dem der Subjektivität, so gibt es offenbar eine doppelte Reihe philosophischer Fragen und Probleme: Man kann einmal vom Objekte seinen Ausgang nehmen, d. h. von der (untersten) Entwickelungsstufe der Identität, wo die Objektivität

noch den größten, die Subjektivität den kleinsten Grad hat, um aufzusteigen zur höchsten, wo das entgegengesetzte Verhältnis stattfindet, also zum Subjekt, der Welt des Bewußtseins; oder man kann das umgekehrte Verfahren einschlagen, also vom Subjekt ausgehen und daraus das Objektive, die Welt des Seins, bis zur untersten Stufe der Objektivität, ableiten. Der erste Weg ist der der Naturphilosophie, der zweite der des transzendentalen Idealismus. Den ersten Weg hat Schelling eigentlich zum ersten Male beschritten, wenigstens insofern, als er zum ersten Male der Naturphilosophie die Aufgabe zuwies, auch das Subjekt, die Welt des Bewußtseins, zu erklären; den zweiten Weg hatten vor Schelling schon Kant und Fichte beschritten, Schelling folgt im wesentlichen ihren Spuren und behält darum auch den Namen bei, der die Kantische wie die Fichte'sche Philosophie charakterisierend bezeichnet: transzendentaler Idealismus. Ebenso aber wie dieser transzendente Idealismus Schellings fortdauernd orientiert bleibt durch Kant und Fichte, vor allem natürlich durch den letzteren, so bleibt auch die Naturphilosophie Schellings in allen ihren Entwickelungsphasen immer wieder bedingt und bestimmt durch die Lehre Spinozas. Im Geiste Schellings streben aber diese beiden philosophischen Grundrichtungen des deutschen Idealismus, Platonismus und Spinozismus, Philosophie des reinen Subjekts und Philosophie des reinen Objekts, die Selbstanschauung Fichtes und die Naturanschauung Goethes, von vornherein nach einer Vereinigung, Durchdringung, wechselseitigen Diffusion und, wenn möglich, völligen Verschmelzung. In diesem Sinne nennt Schelling die Naturphilosophie und den transzendentalen Idealismus „die beiden notwendigen Grundwissenschaften der Philosophie, die, einander entgegengesetzt im Prinzip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen". — —

Beschreitet man nun mit Schelling zunächst den Weg der Naturphilosophie, geht man also zunächst vom Objekt aus, so ist das eigentlich zu Erklärende die Subjektivität mit den ihr eigentümlichen Erscheinungen. Wie diese zu erklären ist, war bereits

früher dargelegt worden: es ist unmöglich, jemals das Subjektive, so etwas wie Bewußtsein, Seele, Geist, ja auch nur wie Natur-Organisation, zu erklären, wenn man annimmt, daß dies alles der Welt des Objektiven, der Natur, ursprünglich fremd sei. Vielmehr, so zeigt Schelling, ist beides ursprünglich identisch, das Bewußtsein ist auch im objektiven Dasein angelegt, die Welt ist beseelt, nicht nur der Mensch ist bewußt tätig und schaffend, auch die (außermenschliche) Natur ist es, wenngleich nur auf geringeren Stufen des Bewußtseins; nicht nur der Mensch ist Idealist, auch die Natur ist es, sie ringt nach immer höheren Stufen des Bewußtseins und strebt gleichfalls nach Verwirklichung des Ideals, das sie doch nie völlig erreichen kann: frei zu sein, ganz zu sich selbst zu kommen; und jener Widerstreit im Bewußtsein, der, immer wieder aufgelöst, sich stets wieder erneuert, ist nicht auf den Menschen beschränkt, sondern ist der Pulsschlag des Daseins aller Dinge, er beherrscht ebenso die Natur: aus der Entzweiung (Dualität) immer wieder zur Einheit (Identität), aus der Unterscheidung (Differenzierung) immer wieder zur Ununterscheidbarkeit (Indifferenz), und umgekehrt aus dieser immer wieder zu jener, zu kommen, darin besteht alles Leben und alles, auch das scheinbar tote, Dasein — „die Entgegengesetzten müssen ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen, und sich ewig suchen, um sich nie zu finden; nur in diesem Widerspruch liegt der Grund aller Tätigkeit der Natur". Und so entfaltet die wirkende Natur (natura naturans, wie Spinoza sagt) ihr Wesen in einer großen Organisation (der bewirkten Natur), innerhalb deren jedes Glied, ja gleichsam jeder Punkt, das Prinzip der Polarität, der Dualität und der Identität, der Differenz und der Indifferenz, in besonderer Weise zur Darstellung bringt. Was alle diese Arten der Indifferenz usw. unterscheidet, ist nur ihre Stufe, der jeweilige Grad, der gleichzeitig den Grad der Bewußtheit anzeigt. Und so führt eine große Reihe von Stufen oder Graden — Schelling nennt sie später auch Potenzen — der Indifferenz und Identität vom rein Materiellen bis zur höchsten Erscheinung des Geistigen, von dumpfer Bewußtlosigkeit des bloßen Naturdaseins

bis zum differenziertesten Bewußtsein. In diesem Sinne der Stufenordnung gibt es also gleichsam eine zeitlose, ewige Geschichte der Natur — wohl zu unterscheiden von ihrer zeitlichen Entwickelungsgeschichte —, welche, wenn man nur ihre wichtigsten Epochen bezeichnen will, anhebt von der primitivsten und darum allgemeinsten Art der Polarität, dem Gegensatze von Anziehung und Abstoßung,*) weiter hindurchführt durch die Polaritäts-Erscheinungen des Magnetismus, der Elektrizität, des Chemismus, dann durch die der natürlichen Organisationen, des vegetativen und animalischen Lebens (Systole und Diastole, Geschlechtsdifferenz usw.), bis zum individuell-menschlichen Widerstreit von Subjekt und Objekt, zum romantischen Gegensatz von Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, ja, könnte man hinzufügen, bis zum Gegensatz von Spinozismus und Platonismus, Naturphilosophie und transzendentalem Idealismus, den Schelling in einer höchsten Indifferenz und Identität auszugleichen sucht. — —

Beschreitet man nun den Weg des transzendentalen Idealismus, geht man also aus vom Subjekt, so ist hier, wie auch Fichte schon mit aller Deutlichkeit hervorgehoben hat, das Objekt, die Welt des Objektiven, das zu Erklärende; d. h. der transzendentale Idealist hat zu fragen: wie kommt die Intelligenz, das Subjekt, zu einem Objektiven, das mit ihm übereinstimmt, zu einem objektiven Zusammenhang der Dinge, zu einer Natur, die von ihm vorgestellt wird? Im Prinzip lautet die Antwort auf diese Frage zunächst ganz ebenso wie in der Naturphilosophie: das Subjekt könnte niemals zum Objekt gelangen, die Intelligenz niemals zur Natur, wenn diese von jener gegensätzlich vollkommen geschieden, wenn sie nicht bereits ursprünglich in ihr angelegt wäre. Wie das zu verstehen sei, hatte schon Fichte in seiner Lehre von der produktiven Einbildungskraft gezeigt, in der er dartat, daß das Bewußtsein (im engeren Sinne) nur das Objekt reproduziert,

*) Als diese unterste und darum allgemeinste Polarität hat Schelling späterhin den Gegensatz der Schwere und des Lichts bezeichnet, deren Indifferenz das bilde, was wir Materie nennen.

weil es dieses bewußtlos schon produziert hat. Mit anderen Worten: so wie die Natur in ihrem bewußtlosen, gleichsam geist-entleerten, intelligenz-losen Produzieren doch auch zugleich bewußt, intelligent ist, so ist auch die Intelligenz, das Bewußtsein, gleich-zeitig intelligenzlos, bewußtlos, d. h. als Natur tätig. Wenn also Schelling in seiner Naturphilosophie zu zeigen suchte: es gibt keine Natur, und es ist keine Naturerklärung möglich ohne Voraus-setzung des in ihr selbst ursprünglich gegebenen Bewußtseins, so zeigt er in der Transzendentalphilosophie: es gibt kein Bewußtsein, also auch kein Selbstbewußtsein, und es ist keine Erklärung davon möglich, ohne ursprünglich mit ihm gegebene Natur.

Das Wesen des Selbstbewußtseins bleibt es natürlich überall, immer mehr bei sich und für sich, immer mehr reines Subjekt zu werden, oder, negativ ausgedrückt, immer mehr von der Natur, von den Schranken des Objekts loszukommen, oder, was wieder dasselbe bedeutet, immer mehr frei zu werden. Es gibt also in diesem Sinne eine, wiederum zeitlose, Geschichte des Selbstbewußt-seins oder des Geistes, welche das Gegen- und Seitenstück zur Geschichte der Natur ist, aber ebenso als deren einfache Fort-setzung betrachtet werden kann. Die Geschichte des Geistes ist daher, wie die der Natur, beherrscht von demselben Grundgesetze der Polarität, der Indifferenz und Identität; und wenn hier, in der Natur, der größte, gleichsam „klassische", Gegensatz, der für alle Denker vor Schelling, auch für Kant, unüberbrückbar schien, der der anorganischen und organischen Natur ist, so ist es in der Geschichte des Selbstbewußtseins der des theoretischen und praktischen Selbst-bewußtseins, der Erkenntnis und des Willens; und wenn dort, in der Geschichte der Natur, die Hauptepochen Materie (Schwere und Licht), Gravitation (Anziehung und Abstoßung), Magnetismus, Elektrizität, Chemismus usw. sind, so sind hier, in der Geschichte des Geistes, die Hauptepochen: Empfindung, Anschauung, Reflexion, weiterhin die Stufen der Willensbildung, des sittlichen Bewußt-seins u. s. f.

In der Darstellung dieser Geschichte des Geistes und seiner

Epochen folgt Schelling ganz den Spuren Fichtes und seiner Wissenschaftslehre, er stimmt zunächst in allen wesentlichen Punkten ganz mit ihm überein, wenn er auch vieles durch geistvolle Auffassung in eine neue und interessante Beleuchtung rückt. Nur darin unterscheidet er sich im wesentlichen von Fichte, daß er hier, in der Transzendentalphilosophie, ebenso Fichte durch Spinoza korrigiert und ergänzt, wie vorher in der Naturphilosophie Spinoza durch Fichte, d. h. indem er die Entwickelungsstufen des Geistes verfolgt, hält er, im Gegensatz zu Fichte, seine Aufmerksamkeit auch stetig auf die Natur, auf das Objektive im Geistesleben, gerichtet. Dieser Unterschied tritt naturgemäß um so stärker hervor, je mehr die Geschichte des Geistes sich den höchsten Entwickelungsstufen, also dem reinen Selbstbewußtsein, der reinen Subjektivität, oder der Freiheit nähert. Denn in demselben Maße ist es für Schelling wichtig und bedeutungsvoll, seine Differenz gegenüber Fichte hervorzukehren und zu betonen. So wie er vorher, in der Naturphilosophie, Spinoza durch Fichte korrigierend, das höchste Interesse daran gehabt hatte, gerade in dem rein Objektiven das Subjektive, gerade auf den untersten Stufen des bloßen Naturdaseins, im Materiellen, das *Bewußtsein* nachzuweisen, so nimmt er jetzt, im transzendentalen Idealismus, Fichte durch Spinoza korrigierend, wiederum das höchste Interesse daran, gerade in der reinen Subjektivität das Objektive, in der Freiheit die Notwendigkeit, gerade auf den höchsten Entwickelungsstufen des Selbstbewußtseins — die *Natur* nachzuweisen.

Die höchste Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseins aber ist für Schelling, ebenso wie für Fichte, (nicht das theoretische, sondern) das *praktische* Selbstbewußtsein. Weniger daher als im theoretischen, tritt im praktischen Idealismus die Differenz Schellings von Fichte bedeutsam hervor. Indem das Ich, so zeigte Fichte, von einer Reflexionsstufe zur andern sich höher und höher hebt, immer mehr alles Objektive gleichsam von sich abstreifend, so vermag es zuletzt als reiner Wille schließlich ganz für sich, ganz frei zu sein, so daß in diesem Himmel der Freiheit der letzte Rest des Ob-

jektiven, der Natur, der Notwendigkeit, gleichsam entschwunden wäre, wie das letzte leise verdunkelnde Wölkchen am blauen Firmament. — Nein, die Natur ist nicht entschwunden, so ergänzt und korrigiert Schelling. Die Natur und die Objektivität sind im Bereiche des Selbstbewußtseins und der Freiheit so wenig entschwunden, als auf den untersten Stufen des Naturdaseins die Subjektivität und das Bewußtsein deshalb nicht vorhanden sind, weil die gewöhnliche, in das Objekt versunkene und verlorene, naturphilosophische Betrachtungsweise sie darin nicht zu entdecken vermag. In der Welt der Freiheit die Natur nachzuweisen, das ist also eine der eigentümlichen Aufgaben für Schellings transzendentalen Idealismus.

So wie man in der Natur als die erste Stufe des Bewußtseins etwa die bloße Schwere und Gravitation ansehen kann, so ist im Reiche der Freiheit die erste Stufe der Natur — die Individualität. Dieses Wort bezeichnet allerdings ein Geistiges, Bewußtes, jedoch als durchgängig bestimmt. Was aber ist Bestimmtheit, d. h. also auch Begrenztheit und Beschränkung, des Bewußtseins, anders, als Objektivität in der Subjektivität? Was ist also Individualität anders, als Natur im Selbstbewußtsein? Und was Gebundenheit alles Vorstellens und Handelns an die Individualität anders, als Notwendigkeit in der Freiheit? Und es ist unmöglich, daß eins ohne das andere sein könnte. Ohne Gravitation, die erste unterscheidbare Stufe des Bewußtseins, keine Natur, — ebenso ohne Individualität, die erste unterscheidbare Stufe der Natur im Selbstbewußtsein, keine Freiheit. Ohne Individualität gibt es, weil kein bestimmtes Wollen und Handeln, überhaupt kein Wollen und Handeln; und jene Vorstellung der Freiheit, als sei sie die Möglichkeit, alles Denkbare zu wollen, also Freiheit im Sinne der Willkür, ist nichts als ein Unding, ein unmöglicher Begriff, eine Chimäre. Jedes Individuum ist vermöge seiner natürlichen Existenz und Bildung, auf Grund seiner organischen Beschaffenheit und Verfassung, angelegt für bestimmte Aufgaben, für bestimmte Möglichkeiten der Entwicklung und des Handelns, — und nur innerhalb dieser Möglichkeiten ist es frei, oder vielmehr

kann es frei werden. Dies bedeutet nun aber keineswegs, daß in dem Maße des Freiwerdens, das Goethe als den Himmel bezeichnet, Natur und Notwendigkeit jemals auch nur zurücktreten, geschweige denn verschwinden könnten. Vielmehr, je freier man wird und denkt und handelt, desto mehr bedeutet dies, daß man nicht irgend etwas, sondern das in der eigenen Individualität Angelegte herausstellt, herausarbeitet, verwirklicht, desto mehr also auch, daß man durch die eigene Individualität gebunden, von ihrem Mittelpunkte aus bewegt und inspiriert ist. Je mehr Bewußtsein der Freiheit also, desto mehr Bewußtsein auch der Notwendigkeit, oder, mit Schellings Worten: „Man kann in gewissem Sinne sagen, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt." Auch hier also tritt wieder die Polarität alles Seins hervor; der Widerstreit heißt hier: Freiheit gegen Notwendigkeit; auch dieser Widerstreit muß in stufenförmiger Entwicklung stets von neuem sich schärfen und zuspitzen, um auf höherer Stufe zur Identität und Indifferenz gelöst zu werden, die alsbald dann wieder in einem neuen Widerstreit sich differenziert u. s. f.

Welches aber die Hauptstufen oder Epochen sind, die der Widerstreit von Natur (Notwendigkeit) und Freiheit durchläuft, erkennt man alsbald, wenn man das Wesen der Individualität näher zu bestimmen sucht. Individualität ist Einheit des Bewußtseins, aber nur bestimmte, begrenzte, d. h. also eine solche Einheit, welche andere Einheiten, andere Individualitäten voraussetzt, die neben ihr bestehen, von ihr geschieden, gegen sie abgegrenzt sind. Ohne Vielheit der Individualitäten kann es also auch eine einzelne nicht geben. Darum ist die Freiheit, wie an die Natur der einzelnen Individualität, so auch an die Natur aller Individualitäten gebunden, und auch insofern unfrei, notwendig. Diese Natur aller Individualitäten aber ist das Selbstbewußtsein überhaupt, das reine Wollen schlechthin, und die daraus entspringende Bindung ist das Sittengesetz, der kategorische Imperativ; „es ist", sagt Schelling, „das einzige An-sich, was alle Intelligenzen miteinander gemein haben", oder, wie Kant das Sittengesetz auch ausdrückt, „Du sollst

nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können." Und daraus ergibt sich jener Widerstreit, den schon Kant aufs hellste erleuchtet hat: auf der einen Seite das freie Wollen, welches nur auf die einzelne, isolierte Individualität sich zurückbezieht: d. h. das Streben nach Selbstbehauptung und Glückseligkeit; auf der anderen dasjenige, welches den Willen aller Individualitäten, das reine Wollen schlechthin, zum Ausdruck bringt: d. h. das Streben nach Sittlichkeit.

Dieser Widerstreit löst sich nun wiederum auf einer höheren Stufe: in dem Recht und der Rechtsordnung, die der Staat darstellt. Denn es ist das Wesen der Rechtsordnung und des Staates, daß sie das isolierte Streben des einzelnen Individuums nach Selbstbehauptung und Glück mit dem Streben aller andern einzelnen Individuen, aber ebenso auch mit dem sittlichen Streben in Einklang bringen, d. h. mit dem, welches den Willen aller Individualitäten, das reine Wollen schlechthin, ausdrückt. Auch hier sind wiederum Freiheit und Notwendigkeit eng verknüpft: die Rechtsordnung löst die Individuen aus ihrer bloßen Naturbedingtheit, indem sie ihre Willenssphären gegeneinander abgrenzt und dadurch Freiheit und Sittlichkeit überhaupt erst möglich macht; und sie gibt andrerseits dem Sittengesetz den Charakter der Naturnotwendigkeit durch die, alle Individuen überragende, Macht des Staates. Rechtsordnung ist also nichts Willkürliches, sondern selbst „eine bloße Naturordnung", darum auch in jedem Falle ehrwürdig und heilig gleich dieser. Wie es keine Freiheit gibt ohne Individualität, so keine sittliche Freiheit ohne die Rechtsordnung des Staates; wie die Individualität die Freiheit beschränkt — und damit erst möglich macht — durch die Notwendigkeit des Könnens, so die Rechtsordnung durch die Notwendigkeit des Dürfens.

Aber die Rechtsordnung entspringt freilich zunächst immer aus der Not des Naturzustandes und ist alsdann weniger Ausdruck des allgemeinen als des individuellen Bewußtseins und Willens, mehr Notwendigkeit als Freiheit. So ergibt sich von neuem der Widerstreit, und es ist eben dies der Grundcharakter aller Rechts-

ordnung und alles Staatslebens, daß hier immer wieder die sittlichen Forderungen mit den Bedingnissen der Natur in Gegensatz geraten. Dieser löst sich in der fortschreitenden Vervollkommnung der Rechtsordnung, in der Entwickelung der Staaten, die sich vollzieht in der Geschichte. So ist auch der tiefste Grundcharakter des geschichtlichen Lebens jene „Notwendigkeit in der Freiheit", die „das höchste Problem der Transzendentalphilosophie" bildet, und das ganze Thema der Geschichte ist Freiheit, ermöglicht und realisiert durch Notwendigkeit, sittliche Freiheit, verbürgt „durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich sein soll, wie die Natur".

So kann man schließlich überhaupt sagen: Individualität, Sittengesetz, Rechtsordnung, Staat, Geschichte bilden zusammen (als Hauptstufen) gewissermaßen eine zweite und, wenn man so will, auch höhere Natur, gegenüber der gewöhnlich allein so genannten, der außermenschlichen. Und diese zweite Natur ist, ganz ebenso wie die außermenschliche, der notwendige Gegenpol der Freiheit und des Selbstbewußtseins — das polar Entgegengesetzte, d. h. das, was im Sinne der Identität zu ihr gehört, sie bedingt, sie erst möglich macht. Daher ist auch überall eine doppelseitige Betrachtung möglich; d. h. man kann ebensogut sagen: indem das Individuum frei zu werden sucht, vollzieht es doch nur seine Naturbestimmung; oder umgekehrt: alles individuelle, also auch alles natürliche, Leben zielt nur auf das eine Ideal ab, frei zu werden. Oder ebenso im Hinblick auf das geschichtliche Leben: alle Rechts- und Staatsentwickelung, alle Evolutionen und Revolutionen der Völker sind nur ebensoviele Entwickelungsstufen in der Richtung der Freiheit; und ebenso umgekehrt: indem die Menschen, Individuen, Völker und Staaten fortschreitend frei zu werden suchen, sind sie doch nur der objektiven Gesetzlichkeit der Natur unterworfen, und folgen sie nur jenem Zuge der Notwendigkeit, der das geschichtliche Leben durchwaltet, jener Notwendigkeit, die bald als Fatum, blindes Schicksal, d. h. mit dem Charakter der Bewußtlosigkeit behaftet, bald als Vorsehung, Gott in der Geschichte, d. h. mit dem Charakter

der Bewußtheit, gedacht wird, und so auch von jeher in vielfacher Weise einen Gegenstand mythisch-religiöser Vorstellungsweisen bildete.

* * *

Demnach wäre, wie die Natur, auch die geistige Welt beherrscht von dem Gesetze der Polarität, von dem ewigen Widerstreit, dem Sich-suchen und Sich-fliehen, der unendlich variierten Entgegensetzung von Objekt und Subjekt, Natur und Geist, Sein und Bewußtsein, Notwendigkeit und Freiheit. Doch gibt es endlich, auf der höchsten Spitze des Geisteslebens, einen Ruhepunkt, wo jener Widerstreit aufhört, wo die Identität gleichsam stabil wird und die polarische Weltbewegung Ruhe findet zwischen bleibenden Grenzen — das ist die Kunst, die schöpferische Kunst, als Werk des Genies.

Hier, im Genie, sind alle Gegensätze der Natur und des Geistes, also alle Weltgegensätze, in größter Stärke vereinigt, aber nur vereinigt, um im Kunstschaffen selbst zur Identität einzugehen, hier als Gegensätze ganz zu erlöschen. So ist das Genie zunächst Einheit von Erkenntnis und Tat, des theoretischen und des praktischen Selbstbewußtseins: denn nur anschauend, d. i. auf der Anschauungsstufe erkennend, vermag es zu bilden, und wiederum nur schaffend, tätig, vermag es anzuschauen, erkennend zu betrachten; und das Bilden (Produzieren), also das schöpferische Tun, ist beim Genie immer auch ein Nachbilden (Reproduzieren), also ein rezeptiv-theoretisches Verhalten, ebenso wie, umgekehrt, sein Nachbilden und Reproduzieren immer auch ein Produzieren und Bilden ist. Das Genie vereinigt aber sodann die bewußtlose mit der bewußten Intelligenz überhaupt, es ist zugleich Natur und Geist, es ist und fühlt sich zugleich frei und unter dem Zwange der Notwendigkeit. Denn alles Schaffen des Genies geschieht zwar unter voller, ja gespannter Aufmerksamkeit, mit Reflexion, im hellsten Lichte des Bewußtseins — und doch schafft es zugleich als Natur, nur aus den dunklen Tiefen des Bewußtlosen steigen ihm seine Gesichte empor und werden lebendig; ebenso fühlt das Genie im Schaffen sich zwar gänzlich frei, — aber zugleich damit,

und eben indem es sich so fühlt, auch getrieben von einer geheimen unwiderstehlichen Macht, von der Notwendigkeit der Natur. Und weil das Genie Natur und Geist zugleich und in einem ist, so vereinigt es in seinem Schaffen schließlich auch das Endliche mit dem Unendlichen zu vollkommener Identität, d. h. dieses Schaffen des Genies richtet sich zwar, wie alles bewußte Tätigsein, auf eine bestimmte Aufgabe, auf ein endliches, begrenztes Ziel, aber es kann innerhalb dieses Endlichen und Begrenzten nur das Unendliche zur Darstellung bringen; oder anders ausgedrückt: im echten Kunstwerk kommt die unendliche Produktionskraft der schaffenden Natur selbst zur Erscheinung, nur eben an diesem Punkte, in dieser bestimmten, begrenzten, endlichen Weise. Daher ist der Grundcharakter jedes Kunstwerks, wie Schelling sagt, „eine bewußte Unendlichkeit", und das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit. Infolgedessen enthält ja auch jedes echte Werk des Genies so unendlich viel mehr, als diesem selbst bewußt geworden, daher ist es einer unendlichen Auslegung ebenso fähig wie bedürftig, und so hat jedes, auch das geringste, in die engsten Grenzen eingeschlossene, echte Kunstwerk immer eine unendliche Tiefe, die mit Worten und Begriffen nie ganz auszuschöpfen ist. Darum könnte ein durchdringender Geist aus einem einzelnen Kunstwerke ebenso die ganze Welt des Objektiven erkennen, wie aus einem einzelnen Naturprodukte. „Ein Reisender nach Italien", bemerkt Schelling einmal in der Einleitung zum System der Naturphilosophie, „macht die Bemerkung, daß an dem großen Obelisken zu Rom die ganze Weltgeschichte sich demonstrieren läßt; — so an jedem Naturprodukt. Jeder Mineralkörper ist ein Fragment der Geschichtsbücher der Erde."

Es ist eben dieser unendliche und in die unendlichen Tiefen des Weltbewußtseins hinabreichende Widerstreit zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit, Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, der in der Brust des Genies, indem es schafft, jene gärende Unruhe, jenes tiefschmerzliche Ringen erzeugt, das der Geburt der Kunst-Schöpfung vorangeht. Aber die Lösung dieses Wider-

streites ist dann auch ebenso umfassend und tief wie der letztere selbst, und der erhabene Schmerz des Schaffens wandelt sich endlich, wenigstens momentweise, nämlich in den Augenblicken höchster Schöpferkraft, zum Gefühle „unendlicher Befriedigung", welches nun als der dauernde Ausdruck „unendlicher Harmonie" in das Kunstwerk selbst eingeht. Daher ist die Signatur jedes wahrhaft großen Kunstwerkes jene erhabene Ruhe, Einfalt und stille Größe, welche zuerst Winckelmann als Kennzeichen der echten Kunst entdeckt hat; „ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten", obwohl er damals noch dastand „in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam". Und ihm nachfolgend hat dann Goethe ebendieselbe Kunstauffassung erneuert, der „würdigste Kenner, dem die Götter die Natur samt der Kunst zum Königreich gegeben".*)

---

*) Vielleicht hängt mit diesem Wort Schellings die Stelle in dem herrlichen Faust-Monolog „Wald und Höhle" innerlich eng zusammen:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. . . .
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen.

Jedenfalls liegt diese Vermutung um so näher, als überhaupt der Monolog gewissermaßen das Grundschema der Schelling'schen Natur- und Transzendentalphilosophie wiederholt. Zuerst der Grundgedanke der Naturphilosophie, die Einheit des Bewußten und Bewußtlosen in der Welt des Objektiven, in der Natur:

Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen.
Du führst die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Dieser Kunstauffassung zufolge sieht also auch Schelling mit Goethe das Wesen der Kunst im Charakteristischen, d. h. er sieht das Künstlerische in dem, was die dauernde Naturbedeutung, den Ewigkeitswert einer Erscheinung zum Ausdruck bringt. Das erreicht die Kunst freilich nur im Vergänglichen, Begrenzten, Endlichen und Zeitlichen — aber auch die Natur vermag es nicht anders, auch sie kann das Typische nur im Einzelnen, das, was Goethe das Urphänomen nennt, nur in begrenzten Erscheinungen darstellen. Und nur in solchem Sinne ist alle Kunst Nachahmung der Natur, daß sie wie diese aus derselben ursprünglichen Kraft schafft, die das Vorbild hervorgebracht hat: das ist „die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt"; so daß die Vollkommenheit eines Dinges nichts ist als „das schaffende Leben in ihm, seine Kraft da zu sein". Nur darin ist die Kunst von der Natur unterschieden, daß die letztere in einer Fülle sukzessiver Momente auseinanderzieht, was die erstere in einem Momente zu erreichen sucht. Denn „jedes Gewächs der Natur hat nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, es hat deshalb auch nur einen Augenblick des vollen Daseins. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer

Dann die Welt der Subjektivität, des Selbstbewußtseins, des Geistes, der Freiheit, die unabhängig ist von Natur und Schicksal:

Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
Die Riesenfichte, stürzend, Nachbaräste
Und Nachbarstämme quetschend niederstreift
Und ihren Fall dumpf hohl der Hügel donnert,
Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

Und endlich die Welt des Geistes wieder objektiv werdend, eine zweite Natur werdend im Leben der Geschichte:

Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
Besänftigend herüber, schweben mir
Von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch
Der Vorwelt silberne Gestalten auf
Und lindern der Betrachtung strenge Lust.

diesem kommt ihm nur ein Werden und Vergehen zu; die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus, sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen." *)

So ist die Kunst für Schelling die Vollendung des Weltwesens, die Spitze alles Daseins. Denn sie erreicht das Ideal, welches allem Sein zugrunde liegt, es beseelt, belebt und bewegt, sie vollzieht eben jene Synthese von Subjekt und Objekt, Freiheit und Notwendigkeit, die auch der Natur auf ihrem Stufengange vorschwebt, ohne doch von ihr jemals ganz erreicht zu werden. Daher muß auch der Philosoph, der jene Synthese in Begriffen auseinanderzulegen, der die Identität des Subjektiven und Objektiven zu verstehen sucht, von der Kunst, in der er diese Identität einheitlich und vollendet schauen kann, ausgehen, und ebenso immer wieder zu ihr zurückkehren. „Darum ist die Kunst", sagt Schelling, „das wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß." Die echte Kunst ist also gleichsam die geheime Chiffrenschrift alles Daseins und Lebens, und der tiefste Sinn des Weltwesens und der Natur ist ein poetischer: „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht;

*) Schelling hat diese Gedanken besonders geistvoll entwickelt in einer Rede „Verhältnis der bildenden Kunst zur Natur", die auch Goethe stark beeinflußt und namentlich in der „Pandora" fortgewirkt hat.

denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Panthasie, nach dem wir trachten."

Weil die Kunst so den Sinn des Daseins am vollkommensten enthüllt, darum ist auch die künstlerisch-poetische, phantasievolle Welt-Anschauung, d. i. der Mythus, dem allgemeinen Weltzusammenhang nicht nur ebensosehr, sondern vielfach besser, gewachsen, als die begrifflich-philosophische. In diesem Sinne hat Schelling zum ersten Male die große Bedeutung des Mythus nachdrücklich betont und ihm eine wichtige, ja allmählich immer wichtiger werdende, Rolle im Zusammenhange seines ganzen Denkens zuerteilt. Den Inhalt hat ja der Mythus mit der Philosophie gemeinsam: nämlich den ewigen Zusammenhang der Dinge; nur, was hier, in der Philosophie, die Ideen, sind dort, im Mythus, die Götter. Daher zeigt ja auch die geschichtliche Entwickelung des Mythus, wie ebenfalls Schelling zuerst deutlich erkannt hat, dieselben typischen Grundformen wie die der Philosophie, vor allem die beiden Hauptformen: Mythus der Objektivität, der Natur bei den Griechen, Mythus der Subjektivität, des Geistes im Christentum. Im einen wie im anderen Falle sind es ebendieselben zu Grunde liegenden Ideen, die in der Philosophie durch Begriffe, im Mythus durch individuell-typische oder Idealgestalten ausgedrückt werden. In diesem Sinne bemerkt Schelling auch von Christus, er sei „eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen."

An den Mythus knüpfen immer die ersten Regungen des selbständigen philosophischen Denkens an — für die Kunst aber ist der Mythus noch unendlich viel mehr, nämlich die feste objektive Grundlage ihres Schaffens, gleichsam der tiefe Brunnen, aus dem sie immer von neuem ihre „Gesichte" heraufholt, um sie zu formen und zu bilden. So sind es erst die Künstler, insbesondere die Dichter, welche jene Symbolik des Ewigen, die im Mythus verborgen ist, herausstellen, welche die Mysterien enthüllen, die im rein religiösen Mythus verhüllt sind. Solcherart

hat namentlich Homer für die heidnische, Dante für die christliche Götterwelt eine unvergleichliche Bedeutung. Doch wendet Schelling auch Zukunftshoffnungen auf einen neuen Weltepiker, der der Welt des Objektiven und dem sie symbolisierenden Mythus zugewandt wäre wie Homer, und doch auch im Reiche der Subjektivität, im Himmel wie in der Hölle des Bewußtseins ebenso heimisch wäre wie Dante; und so hofft er natürlich auch auf das Entstehen eines neuen Mythus, der den heidnischen und christlichen einheitlich verknüpfen würde, auf einen Mythus also, der sich zu diesen beiden ähnlich verhalten würde, wie die Identitäts-Philosophie zum neuen Platonismus und neuen Spinozismus, oder wie das Identitätsprinzip selbst zur Naturphilosophie und zum transzendentalen Idealismus.

* * *

Diese Hinwendung zur Mythologie bedeutet indessen für Schelling mehr als eine vorübergehende Neigung: sie ist der deutlichste und genaueste Ausdruck für die abschließende Wendung seines Denkens. Denn hier, in der Mythologie, wenn irgendwo, glaubte Schelling den tiefsten Einheitspunkt von Kunst, Religion und Philosophie gefunden zu haben, — und eben dieser Einheitspunkt ist es, den er zuletzt mit immer mehr rastlosem, leidenschaftlichem Eifer suchte.

Es gehört ja zum Wesen der Romantik, daß sie jene Synthese von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit, die ihr vorschwebte, nur finden zu können meinte in der Richtung der Kunst, Religion und Philosophie, jener drei reinen Erscheinungsformen des Geisteslebens, die sie eben darum auch als die höchsten ansah. Hierbei hatte allerdings die Kunst einen gewissen Vorrang vor jenen beiden anderen Geistesprovinzen, wußte ihn wenigstens lange zu behaupten; im ganzen aber sieht man, wie die Romantiker nach allen drei Richtungen allmählich immer gleichmäßiger gravitieren und dadurch in ein immer heftigeres inneres Schwanken geraten. Schelling folgt auch in seiner Identitätsphilosophie ganz diesem Zuge der Romantik. Ist ihm also auch zunächst die Kunst die reine

Ausdrucksform der Identität, so verläßt er doch diesen Standpunkt alsbald auch wieder und findet, in neuen Darstellungen seiner Grundprinzipien, die Identität allein in der Philosophie, und wiederum, in einem noch späteren Entwickelungsstadium, in der Religion ausgeprägt. Dieserart gleichmäßig nach den drei verschiedenen Richtungen fortgezogen, schwankt denn also auch Schelling vielfach hin und her.

Von solchem Schwanken hatten schon vor Schelling die Romantiker vereinzelt sich zu befreien gesucht, indem sie zu jenen drei höchsten Ausdrucksformen der Identität, Kunst, Religion und Philosophie, wiederum die Einheit, also das alles überragende und in sich hegende, das absolute Identitätsprinzip suchten. Auch nach dieser Richtung folgt Schelling wieder ganz dem Zuge des romantischen Geistes, wenngleich auch hier wieder mit dem Unterschiede, daß seine Vorläufer — unter denen abermals Novalis hervorzuheben ist — dieses absolute Identitätsprinzip mehr dunkel geahnt als deutlich erkannt haben, während Schelling dieser Ahnung klaren, erkenntnismäßigen Ausdruck, selbst in systematischer Form, zu geben sucht.

Es ist also die höchste, oder vielleicht besser gesagt die tiefste, Identität, die Schelling in diesem letzten Entwickelungsstadium seiner Philosophie zu gewinnen sucht. Kulminiert die Identität des Subjektiven und Objektiven in Kunst, Religion und Philosophie, so fragt sich demnach: welches ist nun die Identität dieser drei höchsten Geistesformen? Oder, wie Schelling es ausdrücklich nennt, welches ist die Identität der Identität? Diese Frage entspringt nicht erst auf den Höhepunkten der Schelling'schen Lehre, im Widerstreite von Kunst, Religion und Philosophie, sondern schon in den Anfängen seines Denkens, in den ursprünglichen Prinzipien der Naturphilosophie und des transzendentalen Idealismus. Denn beide waren ja schon Darstellungen der Identität, als des Prinzips alles Seienden, in dem Sinne, daß alle Erscheinungen des Wirklichen, Natur und Geschichte, Sittlichkeit und Recht, Kunst und Religion u. s. f., nur ebensoviele verschiedene Stufen der Identität sind, in ihrer gradweisen Verschiedenheit dadurch bedingt, daß eben die Einheit jedesmal anders vereinheitlicht, die Differenz anders zur Indifferenz zurück-

genommen wird, ebenso wie, umgekehrt, die Zweiheit (von Sein und Bewußtsein) jedesmal anders sich differenziert und polar sich entgegensetzt. Also erhebt sich dieser Mannigfaltigkeit des Identischen gegenüber die Frage: welches ist die Einheit (Identität) aller dieser einzelnen Einheits- und Identitätsformen? Und da die letzteren in jedem Falle nur eine relative Identität zum Ausdruck bringen können, so lautet dieselbe Frage auch: welches ist die absolute Identität? oder auch: was ist das Absolute? oder auch: welches ist die totale Indifferenz (im Gegensatz zur relativen Indifferenz der Erscheinungen)? oder: welches ist die Idee aller Ideen? also „die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind"?

Dieses Suchen nach dem Prinzip der absoluten Identität ist nur der letzte Ausdruck jenes außerordentlichen, ja übergewaltigen synthetischen Einheitsdranges, der in Schelling lebte. Aber es war ein innerer Drang, dem die Erfüllung versagt blieb und versagt bleiben mußte. Denn der übermächtigen Einheitstendenz fehlte der Ausgleich durch die belebende Mannigfaltigkeit; und dieser Ausgleich fehlte gerade hier mehr als je, wo es dessen am meisten bedurft hätte. Mit leidenschaftlichem, fast dämonischem Eifer suchte Schelling nur immer wieder von neuem nach jenem tiefsten Orgelpunkte alles Seins, den er die absolute Identität, oder das Absolute, nannte, er grub dabei seinen Weinberg immerfort um und um, stets in der Hoffnung, die größte Tiefe doch endlich noch zu erreichen — und dabei bemerkte er selbst es kaum, wie er bei diesem stetig erneuerten Graben und Wühlen in der Tiefe auch die Fundamente seines eigenen Gedankenbaues allmählich in diese Tiefe riß, wie er den eigenen Bau selbst immer mehr erschütterte, so daß zuletzt nur noch wenige Ruinen übrig blieben. Es verschlug ihm wenig; denn er bedurfte zuletzt, wie der Vielheit der Erscheinungen, auch der Vielheit der Ideen nicht mehr — sein Denken richtete sich immer ausschließlicher auf die eine Idee der Ideen, die ihn mit magischer Gewalt anzog. Er bekennt es selbst:

„Von dem Stückwerk des einzelnen Wissens überzugehen zur Totalität der Erkenntnis, erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört in die Tiefe des Absoluten zu forschen."

Je länger aber Schelling solcherart das Absolute in der Tiefe suchte, desto mehr verdunkelte sich ihm schließlich das Ziel wie die Wegrichtung seines Denkens, desto unsicherer und schwankender wurde dieses in seinen Ergebnissen. Wenn er das eine Mal die Identität der Identität mehr in der Richtung der Kunst gefunden zu haben meint, so sucht er sie das andere Mal mehr in der Richtung der Philosophie; oder er setzt beide gleich, bezeichnet sie beide als von gleich göttlicher Abkunft und „denselben Götzendienst" übend; wiederum sucht er dann das Absolute — und diese Tendenz überwog zuletzt alle anderen — mehr in der religiösen Richtung, und Gott ist ihm nun die „Idee aller Ideen". Aber auch von hier kehrt er wieder zurück zu künstlerischen und philosophischen Tendenzen: aus der Tiefe des göttlichen Wesens entspringt zwar alles Wirkliche, aber so wie das Werk aus dem Geiste des Künstlers hervorgeht, das ganze Universum ist also ein göttliches Kunstwerk; oder, das Religiöse philosophisch gewendet: das Absolute ist zwar Gott, aber im Sinne der absoluten Vernunft, der Logos-Idee der Alten, wie sie auch das vierte Evangelium darstellt; und die Philosophie selbst wird nun wiederum der Religion dem Wesen nach gleichgeordnet, beide verhalten sich wie die esoterischen zu den exoterischen Mysterien u. s. f.

Je mehr aber so Schellings Denken die sichere Wegrichtung verlor, desto mehr wurde es auch unselbständiger, es büßte seine originelle Kraft ein und suchte Anlehnung an Vorbilder, — so an Plato, Giordano Bruno, Jacob Böhme u. a. Hierbei handelte es sich dann weniger um Fortbildung, als um Deutung, Interpretation, am häufigsten im Sinne symbolisierender Auslegung, wie ja denn das Überwuchern des Symbolischen ebensowohl das Symptom eines matt gewordenen Denkens wie das einer matt gewordenen Kunst zu sein pflegt. Kein Wunder, daß zuletzt sein ganzes Denken zum

primitiven Anfangs- und Ausgangspunkt alles Denkens zurückkehrt — nämlich zum Mythus, daß die ganze Philosophie sich ihm auflöste in Mythologie, genauer gesprochen in zahlreiche Versuche symbolisierender Deutung und Auslegung des religiösen Mythus, der ja solcher Symbolik nach allen Seiten offen steht und den weitesten Spielraum bietet.

So sank das Denken Schellings zuletzt ganz ins Bodenlose, es verlor sich in jener Tiefe des Absoluten, die es so eifrig suchte. Wie wenn man in unergründlicher Tiefe einen Bergsee erblickt, und nun von dessen dunklem Rätsel immer unwiderstehlicher angezogen wird, so versenkte sich der Geist Schellings beharrlich in die Tiefe der Einheit, der Identität, des Absoluten, von der er sich nicht mehr loszureißen vermochte. Aber durch solche beharrliche Betrachtung wird die Tiefe nicht nur nicht lichter, sondern immer dunkler; sie wurde es auch hier in einem Grade, daß zuletzt in der Nacht des Absoluten alle festen Konturen des Wirklichen sich auflösten und entschwanden.

Vierter Teil.

Hegels Universalsystem.

21. Hegels Epoche.

Es ist das Schicksal, vielleicht kann man sagen das tragische Schicksal, der Romantik gewesen, daß sie die Synthese von Subjekt und Objekt zwar mit aller Kraft erstrebte, aber nicht zu erreichen vermochte, daß sie den Einheitspunkt des Daseins und Lebens im Geiste wohl deutlich vor sich erblickte, aber ihn in der Wirklichkeit immer wieder nur in jenseitiger Ferne (räumlich, zeitlich, metaphysisch) suchte, und daß sie zwar immer wieder sehnsüchtig herausstrebte aus diesem Zauberkreise des Subjektiven in das „offene freie Feld der Wirklichkeit", aber nur um ebendorthin immer wieder zurückgetrieben zu werden. Auch Schelling hat dieses Schicksal erfahren. Oftmals hatte gerade er es als seine Mission verkündet, die Bildung der Zeit hineinzuführen in das „offene freie Feld der Wirklichkeit", und die begeisterte Gefolgschaft, die er im ersten glänzenden Jahrzehnt seiner Wirksamkeit erwarb, hatte auch grade in diesem Sinne in ihm den Führer gesehen, der hinleiten werde zu jenen Quellen des wirklichen Daseins, nach denen man je länger je mehr dürstete. Aber zuletzt war dann die Enttäuschung um so größer, als sich auch diese „Wirklichkeit" zuletzt nur als Spiegelung der Subjektivität zeigte. Und so zeigte sie sich immer mehr, je mehr Schelling, in steter Umbildung der Grundlagen seiner Identitätsphilosophie, in die Tiefe des Absoluten sich versenkte, oder darin ganz versank. Wenn er z. B. in dieser Tiefe des Absoluten, wie in einem dunklen Seespiegel, Gott zu erkennen glaubte, dessen ganzes Wesen also bestimmt und bedingt wäre durch die Beziehungen zum Menschen, ja der selbst als Weltschöpfer abhängig bliebe vom

Subjektiven und seinen Erscheinungen (von der Sünde, dem Erlösungsbedürfnis usw.), — so war doch dieser Gott nichts anderes als der alte Gott der deutschen Mystik, das Gegenbild des reinen Subjekts, des Funkens, wie Meister Eckhart sagt, das Gegenbild, in dem die Wirklichkeit nicht enthüllt, sondern verhüllt und ausgelöscht ist.

Je weniger aber das Verlangen der Zeit, durchzubrechen ins freie offene Feld der Wirklichkeit, Erfüllung fand, desto dringender machte es sich geltend, je mehr das Unvermögen der Romantik, zuletzt auch Schellings, diese selbstgestellte Aufgabe zu lösen, hervortrat, desto sehnsüchtiger erwartete man nun den neuen Messias der spekulativen Vernunft. Man erwartete ihn um so sehnsüchtiger, als die Inkongruenz zwischen der Welt des Geistes, in der man lebte, und der Wirklichkeit, die man zu gewinnen trachtete, nicht nur von seiten der ersteren deutlich geworden war, also nicht nur durch das Scheitern aller Versuche der Romantik, beides synthetisch zu vereinigen, sondern ebenso auch von der entgegengesetzten Seite, von der objektiven Wirklichkeit her. Denn in ebendemselben Zeitpunkte, wo, im Zusammenbruch der Romantik, der Geist sich der objektiven Wirklichkeit versagte, hat auch die letztere sich dem ersteren versagt, d. h. war das ganze Reich des romantischen Geistes von außen her, vom Boden der Wirklichkeit aus, zertrümmert worden, und mit solcher Leichtigkeit, wie ein Kartenhaus, das ein Windstoß schon zum Einsturz bringt. Denn damals war der deutschen Nation, die diesen romantischen Geist hervorgetrieben, gleichsam der Boden unter den Füßen weggezogen worden, war der Staat, auf dessen Existenz doch alle Kultur, auch das höchste geistige Leben, als auf seinem Fundamente, beruht, zerstört worden: die formelle Auflösung des römischen Reiches deutscher Nation (1801), die Katastrophe von Jena (1806), die Gründung des Rheinbundes (1809), bezeichnen nur die wichtigsten Etappen dieses politischen Zusammenbruches, eines so radikalen und erschütternden Zusammenbruchs, wie es deren nur sehr wenige in der Geschichte gibt. Um so erschütternder war er, weil er in so

scharfem Kontrast stand zu jener glänzenden Geisteskultur, wie sie die Welt noch kaum gesehen. Eben dasselbe Deutschland, von dem Frau von Staël damals sagte, sie sei in es eingetreten wie in einen Tempel, schien nun aus der Reihe der selbständigen Nationen gestrichen, und die besondere deutsche Geisteskultur schien in demselben Augenblicke dem Untergange geweiht zu sein, wo sie ihre größte Blüte erreicht hatte.

Durch diese grundstürzenden politischen Ereignisse mit ihren katastrophalen Wendungen hatte im Grunde auch der romantische Geist selbst seine äußerste Zuspitzung erfahren. Denn wenn der tiefste Wesenszug der Romantik in dem Bewußtsein des schroffen Widerstreites von Subjekt und Objekt, Geist und Wirklichkeit, Freiheit und Natur, Idee und Erscheinung u. s. f. besteht, so konnte dieses Bewußtsein nicht stärker hervorgetrieben werden, als durch die völlige Inkongruenz beider, die sich so sinnfällig, gleichsam so handgreiflich, gezeigt hatte, durch diesen schroffen Gegensatz zwischen dem romantischen Geiste selbst und der ihn umgebenden politisch-sozialen Wirklichkeit, zwischen dem romantischen Subjektivismus und dem objektiven geschichtlichen Prozesse, zwischen der romantischen Ideenwelt mit ihren berauschenden Visionen und Ekstasen und der harten Wirklichkeit und den Notwendigkeiten des historischen Geschehens.

Von diesem letzten Widerstreit, der äußersten Zuspitzung des romantischen Geistes, erfüllt und bewegt sein und ihn lösen, das hieß nun diesen romantischen Geist selbst zugleich vollenden und überwinden, dadurch wahrhaft überwinden, daß zum ersten Male der Standpunkt außerhalb seiner genommen wurde. Dies ist das Werk, welches Hegel durchgeführt hat. Nachdem er zunächst selbst den romantischen Geist durchdacht und durchlebt hat, beginnt in dem Augenblicke, wo er sich kritisch von ihm loslöst, die neue Wendung seiner eigentümlichen Gedankenentwickelung. Diese kritische Auflösung des spezifisch romantischen Geistes, in den Fragmenten aus der Frühzeit vorbereitet, wurde in seinen ersten Schriften, und alsdann namentlich in der „Phänomenologie des Geistes", vollendet.

Schon zu dieser umfassenden Kritik war nicht mehr und nicht weniger nötig, als bis zu den Anfängen und den Quellen, nicht nur der deutschen Geistesgeschichte, sondern alles geschichtlichen Lebens überhaupt, vorzudringen. Damit waren schon vornherein die wichtigsten Voraussetzungen gegeben für jene große Weltsynthese, welche die Romantiker, auch Schelling, erstrebt hatten, ohne sie erreichen zu können. Und so hat Hegel auf diesem neuen und durch tiefdringendste, umfassendste Kritik gesicherten Fundamente sein Weltreich des Gedankens gegründet, — das größte, das es in der Geschichte gibt. Hier vereinigen sich nicht nur die Hauptströmungen des deutschen Idealismus, sondern selbst die der fernab liegenden geschichtlichen Vergangenheit, die ihre Quellen bilden; hier werden nicht nur die Bildungselemente der eigenen, geistig so tief bewegten Zeit, sondern selbst die wichtigsten unter den bewegenden Faktoren alles geistig-geschichtlichen Lebens zusammengefaßt, ja es scheinen die heterogensten Elemente alles Wirklichen, sei es in der Natur oder in der Geschichte, in fester Einheit zueinander gefügt zu sein. So ist Hegel der größte Systematiker der Philosophie geworden, der größte zum wenigsten seit Aristoteles. Durch ihn erst wurde das Ideal der Romantik verwirklicht, nämlich die umfassendste Synthese des Subjektiven und Objektiven hindurchzuführen durch alle Sphären des Seienden, so daß sie sich darstelle in jener „zyklischen Philosophie", von der auch Novalis geträumt hatte, d. h. in einem Ideenzusammenhange, der, ganz in sich selbst geschlossen, von einem einheitlichen Lichte des Geistes ganz durchdrungen und erhellt wäre.

* * *

Wie Schelling, so hat auch Hegel die Ideenentwickelung der Blütezeit des deutschen Idealismus zuerst mit- und nacherlebt, ehe er zu selbständiger Gedankenbildung überging. Auch er wird zunächst fast zu gleicher Zeit mit fortgerissen von der Gedankenströmung des neuen Platonismus wie von der des neuen Spinozismus. Von Kant aus ließ er sich vor allem durch Schelling, seinen jüngeren

Studiengenossen und Freund, der so schnell die Höhen des deutschen Geisteslebens erstiegen, den Weg in der Richtung der Fichte'schen Philosophie weisen. Und wenn Schelling sich mit Unmut, ja mit zorniger Erbitterung, gegen die „Kantianer" gewöhnlichen Schlages wandte, namentlich gegen die, welche versuchten, aus der Kantischen Lehre „kräftige Brühen für die hektisch gewordene Theologie zu bereiten", so stimmt ihm Hegel völlig bei und fügt hinzu — hier regt sich schon das politische Denken —, bei dieser Verderbnis der Kantischen Lehre wirkten wohl noch mehr als Enge und Trägheit des Geistes mit: „Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession, mit weltlichen Vorteilen verknüpft, in das Ganze des Staates verwebt ist." Mit Ernst und Eifer wendet Hegel dann den kritisch-skeptischen Einwürfen der Reinhold und Aenesidemus, Hamann und Jacobi seine Aufmerksamkeit zu; und als endlich Fichte auftritt, der den ganzen Dunstkreis des vulgären Kantianismus zerteilt, da gibt auch Hegel, in der Gefolgschaft Schellings, sich der Lehre Fichtes ganz zu eigen.

Fast zu gleicher Zeit aber absolviert Hegel nun auch den ganzen Kursus der neo-spinozistischen Gedankenbewegung. Die religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Schriften Lessings machen auf ihn den tiefsten Eindruck und haben in seinem ganzen Denken fortgewirkt; er verfolgt mit Spannung den Spinozastreit und liest Jacobis Schriften mit größtem Eifer. Dann wirkt namentlich Herder außerordentlich auf ihn ein, so sehr, daß in den schriftstellerischen Versuchen und Entwürfen seiner Frühzeit selbst stilistische Wendungen und viele wörtliche Anklänge an Herder erinnern. Eines der Lieblingsthemata Herders, das Verhältnis von Mythus, Volksreligion und Kunst bei den verschiedensten Völkern, hat Hegel auch sogleich aufgenommen und weiterzuführen gesucht. Vor allem aber ist Herders Geschichtsphilosophie und seine ganze Art der Geschichtsbetrachtung von entscheidendstem Einfluß geworden für Hegel: hat der erstere die Geschichtsphilosophie begründet, so hat der letztere auf der gegebenen Grundlage nur weiter gebaut, indem er sie zum zweiten Male be-

gründet und vollendet. — Weniger unmittelbar und nachhaltig wirkte anfänglich Goethe ein, am wenigsten dessen Naturphilosophie, die erst später, durch Vermittelung Schellings, für Hegel große Bedeutung erlangte. Um so stärker aber war von vornherein die mittelbare Einwirkung, die Goethes ganze Geistesart, nach ihrer inneren Verwandtschaft mit der Geistesart Hegels, auf diesen ausübte — in demselben Sinne ausübte wie die entgegengesetzte Geistesart und Denkweise Fichtes.

Denn wenn Hegel beide entgegengesetzten Gedankenreihen, die des neuen Platonismus wie des neuen Spinozismus, zu gleicher Zeit aufnahm, so geschah das bei ihm am allerwenigsten im Sinne einer bloßen Aneignung gegebener Bildungselemente; vielmehr ist seine eigene Gedankenrichtung derjenigen beider entgegengesetzter Strömungen ursprünglich konform, seine Geistesdisposition der der Meister auf beiden Seiten ursprünglich wesensverwandt. Mit der platonisierenden Betrachtungsweise teilt Hegel von vornherein den Zug zur Innerlichkeit, die Neigung zu verschwiegenem, oft grübelndem und bohrendem Denken, zur versonnen in sich selbst zurückgehenden Reflexion — mit der neo-spinozistischen Gedankenrichtung steht aber auch sein Geist von vornherein allem Weltwesen offen und ist gestimmt zu jener reinen Hingabe an das Objekt, oder an die Welt des Objektiven, bei der das Ich ganz tonlos geworden ist, oder fast ausgeschaltet zu sein scheint. Und nach beiden Seiten hin war seine Geistesart ins Genialische gesteigert: Hegel kommt Fichte nicht nur gleich, sondern übertrifft ihn noch durch die Energie der Reflexion, durch die Leuchtkraft der Innerlichkeit und die Tiefe des in sich gesammelten Geistes — aber ebenso kommt er Goethe gleich an Strenge und Energie der Objektivität, an jener Selbstlosigkeit des Erkennenwollens, welche nichts begehrt, als eben die Sache, an die der Geist sich hingibt.

Es war so von vornherein ebensowohl in Hegels ursprünglicher Geistesart wie in seinem tatsächlichen Bildungsgange angelegt, daß er frühzeitig zwischen platonisierender und spinozistischer Denkrichtung die synthetische Einheit zu finden suchte. In dieser

Hinsicht erhielt auch er, ebenso wie Schelling, den ersten entscheidenden Anstoß durch Kants „Kritik der Urteilskraft", deren Eindruck so tief war, daß dadurch bei ihm die anderen kritischen Schriften Kants längere Zeit gänzlich in den Hintergrund gedrängt wurden. Alsdann aber wurde auch Hegel, ebenso wie seine beiden nächsten Freunde und Studiengenossen, Schelling und Hölderlin, von niemandem mächtiger ergriffen, als von ihrem gemeinsamen engeren Landsmanne Schiller. Namentlich „Die Götter Griechenlands", aber auch „Die Künstler", und sodann die philosophischen Prosa-Schriften Schillers übten eine außerordentliche Wirkung aus. Und gleich Schelling und Hölderlin folgt nun auch Hegel zunächst ganz dem Zuge der Romantik, ihrer Stimmung, wie ihrer allgemeinen Geistesrichtung.

Auch Hegel schwankt also zunächst in dem Widerstreite von Subjekt und Objekt, Platonismus und Spinozismus, Freiheit und Notwendigkeit. Verherrlicht er das eine Mal, im Geiste Fichtes, die Kraft des Selbstbewußtseins und des individuellen Geistes, so nimmt er dann wieder mit innerlicher Zustimmung das Ἓν καὶ πᾶν als Kredo auf, das Hölderlin ihm ins Stammbuch schreibt, gibt diesem Glaubensbekenntnis, in dem an Hölderlin gerichteten Gedichte „Eleusis", auch eigenen poetischen Ausdruck und preist dabei die selige Selbstvergessenheit, das Erlöschen jedes Ich-Gedankens in der Hingabe an die Einheit des ewigen Ganzen:

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.

Und wie alle Romantiker, so flüchtet auch Hegel vor der dissonierenden und entzweiten Gegenwart in die ferne Vergangenheit. Er steht vor allem damals niemandem, auch Schiller und Hölderlin nicht,

nach in der Apotheose des Griechentums, in der elegischen Sehnsucht nach der griechischen Welt. So heißt es in einem Hymnus seiner Frühzeit: „Ach! aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit und Größe hat, ein Bild entgegen — das Bild eines Genius der Völker, eines Sohnes des Glücks, der Freiheit und Zöglings der schönen Phantasie; auch ihn fesselte das eherne Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als in einem Teile seiner selbst gefällt, daß es ganz sein Werk zu sein schien. Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmut, seine Seele erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Kraft und ihrer Freiheit.“ So weit geht diese Verherrlichung des Griechentums, daß Hegel damals die Entstehung des Christentums, welches später allmählich — wiederum ganz in der Entwickelungsrichtung der Romantik — den Hellenismus als Idealbild der Vergangenheit verdrängte, zunächst nur als Niedergang, als Abfall und Symptom der Entartung zu begreifen vermag. „Die griechische und römische Religion“, heißt es in einem der Fragmente seiner Frühzeit, „war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verluste der Freiheit mußte auch der Sinn, die Kraft derselben verloren gehen. Was sollen dem Fischer Netze, wenn der Strom vertrocknet ist?“ Der Mensch der Antike war frei, d. h. er gab sich selbst das Gesetz, ihn leitete die Idee des Vaterlandes, des Staates, vor denen seine Individualität entschwand, und es konnte ihm nicht einfallen, für seine Person „Fortdauer oder ewiges Leben zu erbetteln“. Dies aber taten die ersten christlichen Zeiten: das Ideal wurde nun nicht mehr gewollt, sondern gewünscht, aus der Gegenwart an das Ende der Zeit verlegt; an die Stelle der praktischen rüstigen Sittlichkeit trat die Hoffnung auf fremde Hilfe, „die träge Messiashoffnung“, aus dem Elend der Zeit entsprang die Flucht in den Himmel, die verlorene Freiheit rettete man aus dem Leben in die Gottheit, und

von hier aus wurde dann immer mehr die Lehre von der Schlechtigkeit der menschlichen Natur vertieft, „wie sie im Schoß dieser verdorbenen Menschheit, die sich selbst von der moralischen Seite verachten mußte, erzeugt wurde".

Wie alle Romantiker, so ist aber auch Hegel vom Bewußtsein des Widerstreits und der Disharmonie nur erfüllt, weil in ihm das Verlangen lebt, zur Harmonie, zur synthetischen Einheit zu gelangen. Und bei niemandem ist dieses Verlangen schon frühzeitig kraftvoller hervorgetreten. Daher war auch jene Stimmung schmerzlich-elegischer Resignation, welche die gesuchte Einheit und Harmonie des Daseins nur in ferner Vergangenheit erblickt, für Hegel nichts als eine vorübergehende Episode. Selbst Hölderlin, dem er, wie niemandem sonst, nahe stand, vermochte ihn in jener elegischen Stimmung nicht festzuhalten. Wenn also Hölderlin hoffnungslos klagte:

Mich verlangt ins bessere Land hinüber
Nach Alcäus und Anakreon.
Und ich schlief im engen Hause lieber
Bei den Heiligen in Marathon.
Ach! es sei die letzte meiner Tränen,
Die dem heil'gen Griechenlande rann,
Laßt, o Parzen, laßt die Scheere tönen,
Denn mein Herz gehört den Toten an.

so entsprang für Hegel aus aller schmerzlichen Sehnsucht nur der verstärkte Drang zum Leben, das Verlangen, es dem Ideale anzunähern, überhaupt also es zu meistern, und zwar in der ihm gemäßen Weise: nämlich durch die Energie des Gedankens.

Die romantische Zwiespältigkeit und Disharmonie wurde so für Hegel zum Problem, das romantische Ideal setzte sich ihm in die Reflexionsform um, und die romantische Sehnsucht wies ihm den Weg zu einer großen Aufgabe, an der die Kraft des Denkens sich bewähren — oder gänzlich scheitern müsse.

Wie Hegel an dieser Aufgabe schon in seiner Frühzeit mit Hingebung, Zähigkeit und Ausdauer sich versuchte, das zeigen die Fragmente aus seiner Jugendperiode, namentlich der Frankfurter

Zeit, die zum Teil noch unveröffentlicht sind, zum anderen Teil erst in allerjüngster Zeit an die Öffentlichkeit gezogen wurden. Sie lassen sehr deutlich erkennen, wie Hegel, in wahrhaft faustischem Erkenntnisdrange, der Grundprobleme alles Daseins in immer neuen Ansätzen und Wendungen sich zu bemächtigen sucht, und wie bei diesem verschwiegenen Ringen des Denkens mit sich selbst aus der Tiefe immer wieder die zündenden Gedanken auftauchen, die auch seinen zukünftigen Weg zu erleuchten bestimmt sind. —

Zunächst war auch Hegel noch weit entfernt, jene romantische Zwiespältigkeit im universellen Sinne zu fassen: sie blieb auch für ihn, wie für die individualistische Romantik, zunächst noch ganz beschränkt auf den Widerstreit im Dasein des einzelnen Menschen. Aber er begriff und formulierte doch auch diesen individuell beschränkten Widerstreit bereits in seiner weitesten Ausdehnung, ganz ähnlich wie Schleiermacher in seiner Jugendperiode: auf der einen Seite das Streben des Menschen, auf der anderen die Einschränkung und Unterdrückung durch übermächtige Gewalten, dort der Drang nach Freiheit, hier die unerbittliche Notwendigkeit, auf der einen Seite die Sittlichkeit und die sittliche Forderung, das Gesetz des Sollens, auf der anderen das Schicksal und das Gesetz des Müssens. Hegel sucht die tiefste Synthese dieses Gegensatzes, „das Ideal der Einigkeit", wie er es nennt, und findet es, ganz im Geiste der Romantik, — in der Liebe. In mannigfachen Wendungen, welche oft an Novalis oder an Schillers „Theosophie des Julius" erinnern, weist Hegel auf die Liebe als das einigende Prinzip des Daseins hin. Und ebenso wie jene beiden erweitert auch Hegel dieses Prinzip in religiöser Richtung, im Sinne eines mystischen Pantheismus des Gefühls. Im individuellen Dasein, so zeigt er, ist die Liebe stets unvollkommen; denn auch da, wo sie Einheit schafft, ist immer noch Schranke, Begrenztheit und Bedingtheit, also auch immer noch Entgegensetzung, die Möglichkeit des Widerstreites und der Trennung — alles dies ist erst aufgehoben in der Religion, in der Vereinigung mit Gott, in dem Bewußtsein der Einheit, oder in der Liebe, des göttlichen All-Lebens.

Nach zwei Seiten indessen gibt Hegel schon jetzt diesem Problem eine neue Wendung, welche bedeutungsvoll wurde für seine ganze fernere Gedankenbildung.

Einmal sucht er nämlich den Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit, Sittlichkeit und Schicksal in erster Linie da auf, wo er in seiner ganzen Größe und Wucht hervortritt, wo er am tiefsten und zerrüttendsten wirkt und eben darum auch den Versuch einer Lösung am gebieterischsten fordert: nämlich in den Grenzen des Bewußtseins. Denn die Notwendigkeit der Natur, das ewige Gesetz des Lebens tritt ja nicht erst von außen, als bloße Gewalt, sondern schon im Bewußtsein selbst als Schicksal auf: wir nennen es dann Schuld, oder (inneres) Leiden. Schuld ist nichts anderes als Schicksal innerlich gewendet, als die Notwendigkeit des Lebens, die gewußt wird, während das Wort Leiden mehr hindeutet auf den Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit selbst, der im Bewußtsein gegenwärtig ist, es bewegt und nicht zur Ruhe kommen läßt. Wo und wie also auch immer mit Bewußtsein Leben verletzt, in der Freiheit das Gesetz der Notwendigkeit verfehlt wurde, da tritt das rächende Schicksal auf — wenigstens als Schuld und als Leiden. Dem äußeren Schicksal, auch der rächenden Strafgerechtigkeit der Menschen, kann man also vielleicht einmal entrinnen, dem inneren nie. „Das Schicksal ist unbestechlich und unbegrenzt wie das Leben .... Wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld."

Wie soll dieses Leiden überwunden werden? Wie ist es möglich, daß der Mensch diesem Zwiespalt entrinnt, daß er, zu freiem Handeln genötigt und im Glauben, sittlich zu handeln, dennoch das Leben verletzt und so dem Schicksal, den verfolgenden Erinnyen, sich preisgibt?

Indem Hegel nun diese Frage zu beantworten sucht, findet er — und dies ist das zweite bedeutsame Moment —, daß in der Geschichte bereits gewisse Bewußtseinsformen hervorgetreten sind,

die sich bei näherem Zusehen als solche Antwortversuche darstellen, so daß es also möglich ist, das individuelle Bedürfnis, das eine solche Antwort erheischt, an jenen geschichtlichen Bewußtseinsformen zu orientieren, und diese wiederum auch durch Analyse des individuellen Bewußtseins besser verstehen zu lernen. Es handelt sich bei diesen drei geschichtlichen Bewußtseinsformen um das Griechentum, das Judentum und das Christentum.

Die Griechen nahmen in dem Konflikt von Freiheit und Notwendigkeit den Standpunkt der unbeschränkten Aktivität, gleichsam der Herausforderung der Notwendigkeit durch die Freiheit, ein. Hier ist der handelnde Mensch bereit, die Schuld ganz auf sich zu nehmen, und mit vollem Bewußtsein gibt er sich dem Schicksal preis. Weit davon entfernt also, dem Schicksal, selbst dem vernichtendsten, ausweichen zu wollen oder auch nur zu zürnen, fordert er von ihm, das was ihm zukommt. Dankbar gegen alles Gute, was ihm die Götter (die Naturmächte) verstatten, ist er doch auch im entgegengesetzten Falle mit ihnen einig und geht jeder Notwendigkeit mit heiterer Ruhe, mit der Gesinnung des Tapferen entgegen. Dies ist auch der Grundzug der griechischen Tragödie, z. B. der Sophokleischen Antigone, die Hegel schon damals als Paradigma der griechischen Auffassung vom Wesen des Tragischen ansieht.

Dem aktiven Standpunkte des Griechen steht die Auffassung der Passivität bei den Juden gegenüber. Wenn der erstere der Natur und ihrer Notwendigkeit heiter-unbefangen entgegengeht, so flieht der jüdische Geist vor ihr und dem Schicksal; er flieht so weit als möglich zurück, hin zu dem Ursprung der Freiheit — bis er sich zuletzt einer absoluten Freiheit und einem absoluten Willen in die Arme wirft, nämlich dem höchsten Gotte: Jahve. Indem er auf alle individuelle Freiheit verzichtet zugunsten des Willens und der Freiheit, ja der Willkür, Gottes, die sich in dessen Geboten kundgibt, glaubt er den Einflüssen des Schicksals entrinnen zu können, da dieses selbst ja doch dem Willen Gottes untergeordnet sei. Der Glaube der Juden ist also Glaube an die fremde, hilf-

reiche Macht, die da schützt gegen Leiden und Gewalt des Schicksals, also „eine Religion aus dem Unglück und für das Unglück": diese fremde, transzendente Macht (Gott) ist demnach alles, der Mensch so gut wie nichts, Gott allmächtig, das Individuum kraftlos, gehaltlos, leer, ohne eigenes Leben, nur durch die Gnade jenes existierend.

Zwischen beiden Auffassungen, der aktiven der Griechen und der passiven des jüdischen Glaubens, steht nun die dritte, welche sie einheitlich vermittelt: Hegel bezeichnet sie als Schönheit der Seele, und findet ihre Züge vorbildlich ausgeprägt in der Persönlichkeit Jesu. Der Name „Schönheit der Seele" klingt nicht umsonst an den analogen Ausdruck Schillers an; auch bei Hegel, wie bei Schiller, handelt es sich ja um die synthetische Einheit von Natur (Notwendigkeit) und Freiheit — nur nicht im Bereiche des Ästhetischen, sondern des Ethischen und Religiösen. Aber ähnlich wie bei Schiller, ist die schöne Seele auch bei Hegel allem Widerstreite von Natur und Freiheit deshalb ganz entrückt, weil sie sich über ihn erhoben hat. Jener Zwiespalt existiert ja nur da, wo die eine Lebensforderung der andern gegenübertritt, kurz nur innerhalb der Grenzen des Lebens selbst. Verzichtet man aber freiwillig auf das Leben, so kann es dem Verzichtenden auch nichts mehr anhaben; stellt man an es keine Forderungen, so kann es keine Gegenforderungen erheben; nimmt man also alles Leid und jeden Schmerz von vornherein auf sich, so kann es uns als Leid, als Schmerz nicht mehr überraschen und verwunden. Eben dies aber ist die Signatur der schönen Seele. Sie zieht sich aus Beziehungen zurück, die befleckt sind, da sie in ihnen nicht bleiben könnte, ohne sich selbst zu verunreinigen. Ein Mensch solcher Art hat sich damit über alles Schicksal erhoben. „Das Leben ist ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben; er hat es geflohen, aber nicht verletzt; und er mag sich nach ihm als einem abwesenden Freunde sehnen, aber es kann ihn nicht als ein Feind verfolgen; und er ist auf keiner Seite verwundbar, wie die schamhafte Pflanze zieht er sich bei jeder Berührung in sich." Eben darin besteht

nun auch die Eigenart in der Persönlichkeit Jesu. „Ein Gemüt, das so über die Rechtsverhältnisse erhaben, von keinem Objektiven befangen ist, hat dem Beleidiger nichts zu verzeihen; denn dieser hat ihm kein Recht verletzt. . . . Es ist für die Versöhnung offen, denn es ist ihm möglich, sogleich jede lebendige Beziehung wieder aufzunehmen, in die Verhältnisse der Liebe, der Freundschaft wieder einzutreten, da es in sich kein Leben verletzt hat." Eben dieses Vermeiden jedes Bundes mit der „Welt", die entwürdigt ist, dieses Sichzurückziehen von den Beziehungen der Welt verlangt ja Jesus auch von seinen Jüngern. — Freilich ist auch diese Lösung des Konflikts, wie Hegel wohl bemerkt, keine unbedingte, absolute. Denn eben diese Zurückgezogenheit von der Welt ist ja im ganzen die stärkste Forderung an sie und die stärkste Herausforderung ihr gegenüber, die größte Schuldlosigkeit ist so, wie das Beispiel Jesu zeigt, mit der größten Schuld verbunden, und mit der Erhabenheit über alles Schicksal war so in ihm das unglücklichste Schicksal vereinbar.

* * *

So selbständig und eigenartig diese ersten Gedankenbildungen Hegels nun auch sind, so sehr bleiben sie doch innerhalb der Grenzen der individualistischen Romantik, erst recht also innerhalb der Grenzen der Romantik überhaupt. Der Widerstreit von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit, wird von Hegel tiefbewegt empfunden, aber die Versuche, ihn zu lösen, beschränken sich vorerst noch auf den Umkreis des einzelnen Menschen, wenn auch die individuellen bereits in historische Bewußtseinsformen, ebenso wie umgekehrt, transponiert werden.

Von diesen Schranken individualistischer Betrachtungsweise wurde auch Hegel, gleich seinem Zeitalter, befreit durch die neue Gedankenrichtung, welche sein jüngerer Freund Schelling begründet hatte. Durch ihn lernte auch er begreifen, daß der im individuellen Bewußtsein hervortretende Widerstreit von Objekt und Subjekt, Natur und Freiheit, Notwendigkeit (Schicksal) und Schuld, Lebens-

gesetz und Sittengesetz u. s. f. nur ein Spezialfall jenes universellen Widerstreites sei, der alles Wirkliche beherrscht, daß also auch nur im Universellen, d. i. nur auf metaphysischem Boden, die Lösung dieses Widerstreites gefunden werden könne. Und jene geniale Synthese, die Schelling, zunächst in der Natur, dann im Zusammenhang alles Seins, aufzuzeigen suchte, nahm auch Hegel ganz gefangen und machte ihn zu seinem Anhänger und Schüler, der wiederholt mit einer Art demütiger Bescheidenheit die Überlegenheit des jüngeren Freundes anerkannte.

Aber indem Hegel die Grundgedanken der Naturphilosophie Schellings, wie die seines transzendentalen Idealismus, sich ganz zu eigen machte, trat sogleich ein bedeutsamer Unterschied zutage: wenn der letztere die Synthese von Subjekt und Objekt in der Natur entdeckte und die hier gefundene erst viel später auf das Geistesleben übertrug, so verhielt es sich bei Hegel gerade umgekehrt: die Anregungen, die ihm die neuen Gedanken Schellings gaben, ließen ihn der großen universellen Synthese von Subjekt und Objekt zuerst und ausschließlich im Reiche des Geistes, im Leben der Geschichte, nachgehen. Von Anfang an war dies das eigentliche Lebenselement, in dem das Genie Hegels heimisch war, und in dem es bis zuletzt auch heimisch blieb.

Zu diesem Unterschied in der ursprünglich vorwaltenden Geistesrichtung trat aber von Anfang an auch ein solcher in der Methode der Gedankenrichtung. Schelling hat die empirische Naturforschung zugleich mit der konstruktiven Naturphilosophie, und vielfach erst auf deren Veranlassung, betrieben; er konnte darum der ersteren öfter um so weniger Aufmerksamkeit schenken, je überstürzter die letztere sich entwickelte und dieserart die geduldige, treue Hingabe an die Mannigfaltigkeit durch den übermächtig fortreißenden Drang nach Einheit gehemmt oder ganz unterdrückt wurde. Nicht so bei Hegel. Er hat lange Jahre der objektiven Mannigfaltigkeit der geistigen Erscheinungen sich hingegeben, die Fülle der geschichtlichen Erscheinungen rein empirisch durchforscht, ehe er auch nur erste tastende Versuche unternahm, alles gewonnene Material in der

Einheit philosophischer Ideenverknüpfung zu binden. In jener Zeit, da seine gleichalterigen Genossen, die jugendlichen Genies des romantischen Ideenkreises, an dem Widerstreit von Subjekt und Objekt sich entzündeten, und an der vergeblichen Tantalus-Arbeit, ihn zu lösen, sich schon zerarbeiteten und meist zerrieben, war Hegel noch weit davon entfernt, auch nur das Problem als solches deutlich vor sich zu sehen; vielmehr, fern von allem literarischen Getriebe, einsam und ganz auf sich selbst gestellt, las er noch immer, wie mit großen Kinderaugen, fort im großen Buche des Lebens, hier besonders des geschichtlichen Lebens, und nur langsam, sehr langsam, stiegen ihm dabei immer deutlicher werdende Ahnungen auf, daß ein neuer Sinn dieses Buches sich wohl erschließen möchte. Auf diese Weise legte er frühzeitig bereits die breite Grundlage empirischen Wissens zu seinem großen Ideenbau, und er hat auch nachher ebensowenig aufgehört, jene Grundlage immerfort zu erweitern, wie die tragenden Ideen selbst zu vertiefen. So ist Hegel, eines der größten Genies philosophischer Konstruktionskraft und Systembildung, zugleich einer der größten Empiriker geworden, ein Polyhistor von dem erstaunlichsten Umfange des Wissens — darin nur mit Aristoteles etwa zu vergleichen, obwohl er auch diesen noch um ebensoviel übertrifft, wie Umfang und Tiefe der modernen Bildung die der Alten.

Diese umfassende Empirie ist bei Hegel nun von vornherein ausgezeichnet dadurch, daß sie ganz in den Dienst der genialen Intuition gestellt ist. Seine Erkenntnisweise ist dadurch ganz übereinstimmend mit derjenigen Goethes, wie das auch von beiden wohl bemerkt worden ist. Der letztere suchte überall durch die Fülle der Sondererscheinungen, der einzelnen Phänomene, die er empirisch beobachtete, zur allgemeinen Erscheinung, zum Urphänomen, durchzudringen, um dann erst von diesem aus jene zu begreifen. Ganz ebenso ist das Verfahren Hegels. Auch er geht überall dem Urphänomen nach, und vor der Begründung des eigenen Systems bescheidet er sich auch, ebenso wie Goethe, bei ihm stehen zu bleiben — nur sind es eben nicht die Urphänomene der Natur,

sondern die des Geistes, denen er nachgeht, jene Urphänomene und typischen Erscheinungen vor allem, die im Leben der Geschichte hervortreten. Wie Goethes geniale Intuition von der Beobachtung des empirischen Einzelfalles zum Allgemeinen und Typischen vordrang, hat man oft an der Tatsache demonstriert, daß er einst am Strande des Lido in Venedig einen Schafschädel fand, und nun ihm der Zusammenhang der anatomischen Struktur des Menschen mit der aller Wirbeltiere deutlich wurde. Ganz analog ist das Verfahren Hegels. Er trifft etwa auf die eigentümlichen Äußerungsweisen des stoizistischen Geistes, — und nun wird ihm jener Widerstreit deutlich, der das ganze Kulturbewußtsein bis zur Romantik hinab durchzieht; oder er lernt die Persönlichkeit und die Politik Richelieus kennen — und nun wird ihm der Zusammenhang von Gewalt und Recht einleuchtend, das was man die Staatsraison nennt, ja das ganze Phänomen des Staates überhaupt.

Bei der intellektuellen Natur-Anschauung, wie Goethe sie übte, vermag die sinnliche der intellektuellen Anschauung in weitem Umfange zu Hilfe zu kommen, namentlich da, wo es sich darum handelt, zunächst erst einmal von der (sinnlichen) Vielheit zur Einheit, zum Ganzen vorzudringen, um alsdann erst dieses, wie Goethe sagt, in die Teile strebend sich vorzustellen. Die intellektuelle Anschauung, welche sich auf rein geistige Objekte richtet, entbehrt solcher Hilfe; aber sie kann (und muß in gewissem Umfange) doch auch auf Erfahrung sich stützen und durch eine Vielheit innerer Eindrücke ebenso zur Einheit und zum Ganzen zu gelangen suchen, wie die Natur-Anschauung durch die Vielheit äußerer (sinnlicher) Impressionen. Auch Hegel verfuhr nicht anders. Da wo es möglich war, und soweit es möglich war, suchte auch er zunächst sich heimisch zu machen im „fruchtbaren Bathos der Erfahrung", wie Kant es nennt, um erst von da aus zum Urphänomen vorzudringen; und wo sie ihm erreichbar war, nutzte auch er die direkte, die unmittelbare Erfahrung. So hat er, als ein außerordentlich scharfer Beobachter, die Gelegenheit seiner Hauslehrer-

Tätigkeit in Bern und Frankfurt wahrgenommen, um die innere Struktur einer aristokratischen Oligarchie kennen zu lernen, ebenso um die Verhältnisse des merkantilen Wesens zu studieren; daneben aber folgt er z. B. den englischen Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe, schreibt einen ausführlichen Kommentar zu einer damals erschienenen Volkswirtschaftslehre, beschäftigt sich kritisch mit den Bestimmungen des preußischen Landrechts über die Verschärfung der Gefängnisstrafen, sucht in alle Details der Verfassung des Deutschen Reiches und seiner engeren Heimat Württemberg einzudringen u. s. f. Er sucht aber ebenso auf dem Wege *indirekter Erfahrung* vorzugehen, indem er die unmittelbaren Urkunden und Zeugnisse, oder auch, wie namentlich bei der Antike, die Dichtung befragt und auf sich wirken läßt. Und zuletzt zieht er dann auch die Meister der Geschichts-*Darstellung* zu Rate; nicht diejenigen, die, von irgendeiner These ausgehend, oder in irgendeiner Absicht, Geschichte schrieben, sondern die seltenen Muster *objektiver* Geschichtsschreibung, welche nichts als die Sache selbst in ihrem inneren Zusammenhange zur Erscheinung kommen lassen. In diesem Sinne studierte Hegel mit besonderem Eifer von den Neueren namentlich Gibbon, Montesquieu und Machiavelli, von den Alten besonders Tacitus, Herodot und Thukydides.

In dieser Art, auf mannigfachen Wegen und von den verschiedensten Ausgangspunkten her, vordringend zu den Urphänomenen des geschichtlichen Lebens, suchte Hegel natürlich vor allem das Wesen jener *größten geschichtlichen Mächte* zu durchdringen, deren Wirkungen sich auf die Jahrhunderte, ja auf die Jahrtausende erstrecken. Kein Urphänomen der Geschichte konnte ihm infolgedessen wichtiger und bedeutungsvoller sein als das *Christentum*. Immer wieder kehrt er darum zu diesem Thema zurück, in stets erneuten Anläufen sucht er das Wesen dieser Gesamterscheinung, welche durch den Namen, Christentum, nur eben bezeichnet wird, gleichsam zu umkreisen, um den Punkt des sicheren Eindringens zu erspähen. Die Fragmente der Jugendperiode, namentlich der

Frankfurter Zeit, zeigen so, wie er immer wieder, bald mit der Persönlichkeit Jesu und ihrer historischen Stellung, bald mit dem Unterschiede des jüdischen und christlichen Geistes sich beschäftigte, nun der Frage der Entstehung der ersten christlichen Gemeinden und ihrer Beziehungen zur Entwickelung des christlichen Mythus nachging und dann die Fragen der Dogmen- und Kirchenbildung untersuchte, oder von da aus auch wohl weiter zum Problem der Religion überhaupt, insbesondere der Volksreligion, vordrang. — Nächst dem Christentum fesselte ihn dann natürlich am meisten die große geschichtliche Macht des Hellenismus. Worin dieses Urphänomen, das ja in den Worten Hellenismus oder Griechentum oder Antike auch nur verschiedene Namen hat, bestehe, was sein eigentliches Wesen sei, war eine Frage, der Hegel immer wieder auf mannigfaltigen Wegen nachgegangen ist. Weniger eindringlich, soweit es nicht durch die Studien über das Christentum veranlaßt war, beschäftigte er sich in dieser Frühzeit mit dem Geiste des jüdischen Volkes, noch weniger mit dem Phänomen der orientalischen Welt, aber da wo es geschah, brachte der historische Tiefblick auch hier oft die überraschendsten Aufschlüsse. — Für die neuere Zeit aber konnte ihm kein Phänomen wichtiger sein als das große politische Drama, dessen Zuschauer, oft von leidenschaftlichster Teilnahme bewegt, er selbst in seiner Jugendperiode gewesen war: die große französische Revolution. Denn hier, wenn irgendwo, schien das Problem des Staates selbst sich ganz zu enthüllen, ja die Fülle aller Probleme einheitlich sich darzustellen, die der Begriff „Staat" umschließt: das Verhältnis von Volk und Masse, Sittlichkeit und Recht, Gesetzlichkeit und Freiheit, Ordnung und Willkür, diesseitiger und ewiger Interessen, Buchstabe und Geist der Verfassung u. s. f. Und im Zusammenhange damit erhielt dann die französische Geschichte, überhaupt das ganze Phänomen der französischen Politik und Staatsordnung, für ihn besondere Bedeutung — erst von hier aus gewann er die wichtigsten Maßstäbe und Gesichtspunkte für das Eindringen in das Wesen der deutschen Politik, Staats- und Rechtsordnung, der er schon in dieser Jugendperiode zwei selbständige (aber un-

veröffentlichte) kritisch-politische Schriften gewidmet hat, deren eine seiner engeren Heimat (Württemberg), die andere seiner weiteren (Deutschland) zugewandt war.

Indem Hegel nun so die Urphänomene des geschichtlichen Lebens zu begreifen suchte, gewann er eine neue, vertiefte Auffassung jenes Identitäts-Begriffes, den er von Schelling übernommen hatte. Er gewann sie, wie deutlich zu verfolgen ist, von einer einfachen geschichtlichen Erfahrungstatsache aus, die zunächst für ihn den Einheitspunkt alles geschichtlichen Lebens bildete: nämlich von der Tatsache der genialen geschichtlichen Persönlichkeit aus. Denn was bedeutet es, wenn wir ein Individuum im geschichtlichen Sinne groß nennen? Doch nur dies, daß es erfüllt war von einer gewissen Idee, welche, populär gesprochen, „verwirklicht", d. h. zur Substanz des Volksgeistes, eines Staates, einer Religionsgemeinschaft, oder des geschichtlichen Lebens überhaupt wurde. Mit anderen Worten: das rein Subjektive, die Idee, der Bewußtseinsinhalt ist hier zugleich ein rein Objektives, Substantielles, ein Urphänomen (der Geschichte) im Goethe'schen Sinne; beides ist eins im Sinne der Identität.

Man betrachte z. B. das Verhältnis der Persönlichkeit Jesu zur christlichen Gemeinde und Kirche, — oder man nehme das so gänzlich anders geartete Verhältnis der Persönlichkeit Richelieu's zum modernen, d. h. zu dem vom Feudalismus losgelösten, Staatsleben. Was dort, im Christentum, in der christlichen Gemeinde und Kirche usw., lebt, ist schlechterdings identisch mit dem individuellen Bewußtsein der Persönlichkeit Jesu, mit seinen ganz persönlichen Vorstellungen von der Gotteskindschaft, von der Versöhnung des Schicksals durch die Liebe u. s. f.; und das Substantielle des modernen französischen Staates ist ebenso nichts anderes als das individuelle staatsmännische Bewußtsein Richelieu's, der erfüllt war von der Notwendigkeit, alle partikularen Forderungen, alle zentrifugalen Neigungen zu brechen und zu zertrümmern, um alles der einheitlichen Gewalt des Staates zu unterwerfen.

Identität bedeutet ja nun aber auch bei Schelling die zu Grunde liegende Einheit, die selbst nicht erscheint, oder höchstens annäherungsweise, als vorübergehender, verschwebender Moment erscheint, dem die Entzweiung ebenso vorausgeht wie nachfolgt. So zeigt es sich Hegel nun auch bei den Urphänomenen der Geschichte. Dies wird wieder besonders deutlich aus der christlichen Religionsgeschichte: Jesus lebt im Göttlichen, in der Liebe zu ihm, d. h. in ihm ist das Bewußtsein des Göttlichen von diesem selbst nicht geschieden, — schon in der ersten Christengemeinde aber erfolgt die Trennung beider, das Bewußtsein weiß und fühlt sich weit entfernt vom göttlichen Sein und Leben, ja ganz ohnmächtig ihm gegenüber; und so kommt es zur Vorstellung des Mittlers, der Jesus selbst ist, so zur Vergottung der Person Jesu; ebenso: in Jesus selbst ist das Geistige ganz Fleisch, lebendige Wirklichkeit geworden, das individuelle Sein ist hier ganz eins mit dem individuellen Bewußtsein — aber in der ersten Gemeinde wird beides wieder getrennt, Körper und Geist treten sich wieder gegenüber, und so entsteht der Auferstehungs-Mythus: „Die im Grabe abgestreifte Hülle der Wirklichkeit ist aus dem Grabe wieder emporgestiegen und hat sich dem als Gott Erstandenen angehängt." „In allen Formen der christlichen Religion, die sich im fortgehenden Schicksal der Zeit entwickelt haben, ruht dieser Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll." — Aber dasselbe Verhältnis der Identität zur Differenzierung zeigt sich auch in der politischen Geschichte: jene lebendige Einheit des Subjektiven und Objektiven, die das Wesen des politischen Genies ausmacht, wird sofort wieder den Anderen, den Nachfolgern und Anhängern ebenso wie den Gegnern, zur Dualität, zur inneren Entgegensetzung. Hegel unterscheidet hier der Sache nach schon sehr früh, was er späterhin (bei einer Kritik der englischen Reformbill) einmal als den Gegensatz von hommes d'Etat und hommes à principes bezeichnet hat: jene ersteren, die wirklichen Staatsmänner, sind allein dieses Namens würdig, weil ihr individuelles Bewußtsein identisch ist mit dem Staatsbewußtsein, — daher sind diese politischen

Genies auch allein die Bildner des staatlichen Lebens, sie „tun nichts als das Wort aussprechen, und die Völker werden ihnen anhängen"; für die hommes à principes dagegen, vom großen Haufen ganz zu schweigen, wird jene Einheit alsbald wieder getrennt, sie stellen ihre partikularen Bewußtseinsformen, ihre individuellen Gedanken, Forderungen, Prinzipien, dem Staate, als einem Fremden, wieder gegenüber, sie prüfen den Staatsmann wie den Staat an solchen Prinzipien, seien es moralische oder ökonomische oder rechtliche oder auch bloße Gefühlsforderungen, so daß in jedem Falle das Objektive, der Staat, auf der einen und das Subjektive, das Prinzip, auf der anderen Seite steht.

Und wie diese Differenzierung und Entzweiung des Subjektiven und Objektiven dem Moment der Einheit nachfolgt, so geht sie ihr auch immer voraus. Was Jesus im jüdischen Volke vorfand, war der Dualismus des Menschlichen und Göttlichen, die schroffste Entgegensetzung von Gesetz (moralischem Prinzip) und Leben; ebenso war der politische Zustand, in den Richelieu eingriff, der des vollendeten Widerstreites von Staat und partikularem Bewußtsein, von Staatsmacht und individuellem Rechtsbewußtsein u. s. f.

In jedem Falle ist also im geschichtlichen Leben die Identität von Subjekt und Objekt, Idee und Substanz untrennbar mit deren Entgegensetzung verknüpft, alle Einheit ist nur vermöge der Entzweiung, alles Gesetztsein (Position) nur vermöge der Entgegensetzung (Negativität). Das stetige Übergehen vom einen zum anderen bildet das Wesen der geschichtlichen Entwickelung, und beides, Einheit und Entzweiung, vereint, bildet das, was wir Dasein, konkrete Wirklichkeit, Leben nennen.

Von dieser Grunderkenntnis der Hegel'schen Lehre ist dann nur noch ein Schritt bis zu seiner neuen Fassung des Begriffs vom Absoluten. Jedes Urphänomen der Geschichte ist ja nur in einem relativen, beschränkten Sinne Urphänomen, so wie jede Idee und Substanz nur im beschränkten Sinne Idee oder Substanz heißen kann — das Denken wird von hier aus immer notwendig zu dem Be-

griff der absoluten Idee (wie bei Fichte) oder der absoluten Substanz (wie bei Spinoza und den Neo-Spinozisten) fortgetrieben. Und so wird es auch von der relativen, beschränkten Identität, der Identität als Erscheinung, als (geschichtlichem) Urphänomen, fortgetrieben zum Begriff der absoluten Identität, oder des Absoluten schlechthin. Dieses Absolute im Hegel'schen Sinne ist also ebensowohl (absolute) Idee als (absolute) Substanz; und es ist die Einheit beider, von der aber die Entzweiung unabtrennbar, so daß also das Absolute ebensowohl absolute Identität, als auch absolute Negativität (Entgegensetzung) ist.

Mit diesem Grundprinzip erhebt sich nun Hegel über den Standpunkt Schellings, über dessen gesamte Identitätsphilosophie. Denn er hat damit jenen letzten Dualismus überwunden, dem Schelling, gerade infolge seines übermächtigen Einheitsdranges, in seiner Identitätsphilosophie noch Raum gegeben hatte: nämlich den unausgeglichenen Gegensatz von Identität (Einheit) und Entgegensetzung (Entzweiung, Vielheit). Es war für Schelling bedeutungsvoll gewesen, daß ihm für das Identitätsprinzip eine solche Naturerscheinung wie der Magnetismus typisch wurde, bei der die Einheit sich als mathematische Linie oder Punkt darstellt (die Mitte des Magneten), und wo das Entzweite räumlich geschieden ist (die beiden Pole des Magneten); daß er überhaupt sein Identitätsprinzip von toten Naturprodukten ablas, so daß die Einheit sich ihm als Indifferenz zeigte, bei der die Entgegensetzung und Entzweiung aufgehoben, die Differenzierung und Vielheit vernichtet, der Kampf erloschen ist — daher suchte er auch die absolute Identität (das Absolute) irgendwo in einem fixierbaren toten Punkte des universellen Daseins, in einer Tiefe des Weltzusammenhangs, wo alle Entzweiung und Entgegensetzung, alle Vielheit und damit alle Begrenzung und Endlichkeit, folglich aber auch alles Leben, aufgehoben wäre. Von dem Leben aber und dem Lebendigen ging Hegel aus; und er hätte Schelling mit den Worten der Bibel zurufen können: was suchst du das Lebendige, nämlich die lebendige Einheit (Identität), bei den Toten? „Leben ist von Leben nicht

geschieden", so hatte er schon in seinen frühesten Fragmenten geschrieben — auch nicht die lebendige Einheit von der lebendigen Entzweiung: beides, Einheit und Entzweiung, bildet vielmehr selbst wieder eine Einheit. Und so gehört auch die absolute Einheit (das Absolute) mit der absoluten Vielheit untrennbar zusammen, das Unendliche ist eins mit der ganzen unerschöpflichen Fülle des Endlichen. Als Leitmotiv der ganzen Hegel'schen Lehre könnte also wohl Goethes Wort gelten:

Willst Du ins Unendliche schreiten?
Geh' im Endlichen nach allen Seiten.

So vollendet sich hier, in der Hegel'schen Lehre, der gesamte deutsche Idealismus. Denn jene große Synthese von Subjekt und Objekt, Idee und Substanz, Platonismus und Spinozismus, der die ganze Entwickelung des deutschen Idealismus zugestrebt hatte, erreicht hier nicht nur ihre monistische, sondern, zugleich damit, ihre pluralistische Vollendung: indem das Absolute, das Unendliche eins wird mit der Vielheit des Endlichen und Relativen. So läßt das tragende Prinzip alles Wirklichen schlechterdings nichts mehr außer sich, es durchdringt jedes Sein, zieht alles mit allem zur großen Universalsynthese zusammen. Und indem er sich vollendet, weist so der deutsche Idealismus in der Hegel'schen Philosophie auch zum ersten Male über sich selbst hinaus. Denn vor Hegel war er ganz und gar beherrscht gewesen vom übermächtigen Einheitstriebe — jetzt tritt ihm in gleicher Stärke der Trieb zur Ausbreitung in die Vielheit und Mannigfaltigkeit zur Seite; ebenso war im Vor-Hegel'schen Idealismus die Intuition vorherrschend gewesen gegenüber der bloßen Reflexion und Erfahrungserkenntnis, — nun, bei Hegel, tritt die letztere wieder selbständig neben die erstere; und wenn vorher die Idee übermächtig war gegenüber dem bloßen Begriffe und der Anschauung, das Ideal gegenüber der Wirklichkeit, d. h. der konkreten Mannigfaltigkeit, so findet auch nach diesen Seiten jetzt bei Hegel überall der Ausgleich statt. Was also Schelling vergebens ersehnt und erstrebt hatte: den Durchbruch in das freie, offene Feld der Wirklichkeit (nämlich den Durchbruch von dem Ideal, der Idee aus), das erfüllt sich bei

Hegel: das Ideal und die Idee ist ihm der wahre Sinn alles Wirklichen, aber auch das Wirkliche allein die Enthüllung wie die Bewährung des Ideals. Damit rundet und schließt sich der Kreis alles Denkens, und so entsteht in der Hegel'schen Lehre jene, von Novalis erträumte und so genannte, zyklische Philosophie, in der alles mit allem untrennbar verknüpft ist — also ein geschlossenes Weltreich des Gedankens, ein Universal-Epos in Begriffen, das größte unzweifelhaft, das es gibt, und, neben dem Aristotelischen, das einzige wahrhafte System der Philosophie.

22. Die Phänomenologie des Geistes.

Das neue Identitätsprinzip war von Hegel gewonnen worden aus der (intuitiven) Einsicht in die Grundphänomene geistig-geschichtlichen Lebens. Aber diese Grundphänomene, die er untersuchte, hatte er zunächst nur einzeln, nur isoliert betrachtet, nur rhapsodisch und gelegentlich miteinander zu verknüpfen gesucht — so entsprach es der zum System strebenden Geistesart Hegels, das Isolierte zu verknüpfen auf der Grundlage innerer Einheit. Natürlich konnte er diese Aufgabe nicht sogleich in ihrem ganzen Umfange lösen. Es handelte sich zunächst einmal darum, von dem höchsten Punkte, dem Prinzip der absoluten Identität, aus, von dem er nun die Totalität des geistig-geschichtlichen Lebens zu überschauen vermochte, einige Haupt-Richtlinien zu ziehen, welche diesen Höhepunkt, auf dem er selbst stand, mit den Anfangspunkten, welche also auch die unmittelbare Gegenwart mit der entferntesten geschichtlichen Vergangenheit, den zeitlichen Endpunkt mit den scheinbar entlegensten Anfangspunkten des geistigen Lebens verbinden sollten, ohne dabei vorerst den zahlreichen Zwischengliedern sonderliche Aufmerksamkeit zu schenken. Indem Hegel so das unmittelbar atmende geistige Leben der Gegenwart in engsten Kontakt setzte mit den wichtigsten Prämissen der historischen Vergangenheit, selbst der entferntesten, so vermochte er beide Seiten in ihrer wechselseitigen Durchdringung sich selbst erleuchten zu lassen: die historische Vergangenheit durch philosophische Kritik, d. h. durch Prüfung an den gereiften und vertieften Erkenntnissen der Neuzeit, an den höchsten Prinzipien, die er selbst gewonnen; die unmittelbare Gegenwart durch historische Kritik, d. i.

durch Zurückführung auf ihre geschichtlichen Voraussetzungen, die ihr notwendig auch zu Grunde liegen, die also auch ihr Wesen konstituieren mußten, mochte sie selbst es nun wahr haben oder nicht.

Diese doppelseitige Kritik übt Hegel — zum ersten Male überhaupt tritt sie in dieser Art hervor — zunächst in mehreren kleineren Schriften, welche dem ersten großen Hauptwerke, der „Phänomenologie des Geistes", präludierend vorausgehen. Es handelt sich bei diesen kleineren Schriften, mit denen Hegel auch zuerst an die Öffentlichkeit trat (sie fallen in die Jahre 1801—1802), hauptsächlich um die drei Abhandlungen: „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie", ferner „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie"; endlich „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften".*)

Nach zwei Grundrichtungen, nämlich denen der Religionsgeschichte und der Profangeschichte (die in ihrem Kern politische Geschichte ist), hatte Hegel in seinen Jugendfragmenten den Geist der Historie verfolgt und daraus ihr Grundprinzip gewonnen. Nach beiden Richtungen hin sucht er nun jene verknüpfenden Richtlinien zu ziehen, welche die Einheit der unmittelbaren Gegenwart mit ihren historischen Prämissen deutlich machen. Die unmittelbare Gegenwart des geistigen Lebens aber, das ist die Gedankenwelt des deutschen Idealismus; indem Hegel also von hier aus Gesichtslinien in die weiteste Ferne zieht, wird der deutsche Idealismus sich selbst bereits historisch; so wird aber auch die Philosophie überhaupt — wiederum zum ersten Male — eingefügt in den großen Zusammenhang alles geschichtlichen Lebens.

*) Eine Sonderstellung nimmt daneben die lateinisch geschriebene Abhandlung „Über die Planetenbahnen" (De orbitis planetarum) ein, mit der Hegel sich in Jena habilitierte. Er erscheint hier ganz als wenig selbständiger Schüler der Schelling'schen Naturphilosophie, deren Art der „Natur-Konstruktion" er auch nachahmt.

Zum ersten Male wird es nämlich hier deutlich, daß jenes Prinzip der absoluten Identität, auf welches die ganze Gedankenbewegung des deutschen Idealismus hingestrebt und hingedrängt hatte, nicht eine bloß subjektive, sondern auch eine objektiv-historische Bedeutung besitze, d. h. daß es nicht eine bloße „Ansicht", eine Art des philosophischen Meinens und Fürwahrhaltens unter vielen anderen bezeichne, sondern sich gründe auf den ganzen historischen Entwickelungsprozeß, also mit diesem auch zurückreiche auf dessen Anfänge, d. i. den religiösen Mythus. Denn lange ehe Erkenntnis und Wissen der absoluten Identität, oder dem Absoluten, zustrebten, war eben dasselbe bereits unternommen von seiten des Glaubens. Dieser nennt das Absolute vorzugsweise Gott, oder das Göttliche — auch Hegel führt diesen Namen wieder ein. Glauben und Wissen haben demnach ein gemeinsames Ziel: Gott, oder das Absolute.

Wie verhalten sich nun Glauben und Wissen zueinander? Schon in der Frühzeit hat Hegel die Überzeugung gewonnen, und hält sie im wesentlichen immer fest, daß in einer bestimmten Richtung der Glaube dem Wissen, in einer anderen das Wissen dem Glauben überlegen ist. — Zunächst also ist der Glaube dem Wissen überlegen. Denn die Identität, nicht nur von Subjekt und Objekt, sondern sogar von Subjekt und Absolutem selbst, kommt hier in unvergleichlicher Weise zur Geltung, um so mehr, je reiner und ursprünglicher, ja unmittelbarer und ungebrochener der Glaube ist. Die Identität ist eben hier, wie Hegel sich ausdrückt, „nicht Reflexion, sondern Leben"; das Subjekt weiß nicht nur vom Absoluten, oder dem Göttlichen, es ist ganz erfüllt davon, überall da wenigstens, wo die Kraft des Glaubens noch ungebrochen ist; und das Bewußtsein spielt hier nicht herüber und hinüber zwischen den beiden Polen des Endlichen und Unendlichen, sondern die Identität ist hier vollkommen, das Subjektive im Absoluten schlechthin versunken, gleichsam von ihm aufgezehrt: „die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-Seins, der Sinnlichkeit, versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird. Alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und selbst das

Bewußtsein dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet." — Dennoch ist nach der anderen Seite dieser ursprüngliche Glaube nicht das Vollkommene; man könnte sagen: in dieser Vollkommenheit liegt seine Beschränkung, darin nämlich, daß der Identität das Moment der Entgegensetzung, der Entzweiung fehlt. Indem dieses nun sogleich sich geltend macht, entsteht das Wissen, das Erkennen, welches sich zunächst kritisch — erst leise, dann immer stärker —, schließlich umbildend, und zuletzt feindlich, zum Glauben verhält. So ist das geschichtliche Leben durchzogen von dem großen Widerstreit von Glauben und Wissen; in ihm bildet auch der deutsche Idealismus nur eine Etappe, vielleicht aber die wichtigste und die entscheidende.

Die Wurzeln dieser Gedankenbewegung des deutschen Idealismus reichen also zurück bis zu den Anfängen unserer Kultur, vor allem also bis zu dem Punkte, wo aus der griechischen Welt und andererseits aus der Vorstellungswelt des jüdischen Volkes das Christentum entspringt. Damals gab es zunächst eine Periode ursprünglichen, einheitlich-ungebrochenen Glaubens; aber langsam wurde er aufgelöst, und das Wissen übte seine entscheidende Wirkung. Schon im Mittelalter erfolgt diese Trennung von Glauben und Wissen: jener ist nun ausschließlich hingegeben an das Absolute, ohne einzutreten in die Sphäre der entzweiten Endlichkeit, und sein Organ ist das intellektuelle Schauen, das in der Identität mit dem Absoluten seiner selbst vollkommen gewiß ist, daher von Gegensätzen und Widersprüchen nichts weiß; das Wissen auf der andern Seite wendet sich nun vom Absoluten und Ewigen gänzlich ab, es wird ganz heimisch in der von Gegensätzen und Widersprüchen durchzogenen Sphäre des Endlichen, und sein Organ ist der Verstand, der eben jene Gegensätze und Widersprüche fixiert, die vom Glauben ignoriert werden, dessen Wesen überhaupt eben darin besteht, zu entzweien, zu sondern, entgegenzusetzen, kurz zu reflektieren, d. h. von der einen Seite des Gegensatzes zur andern sich hin und wieder zu beugen.

Die äußerste Zuspitzung erfuhr dieser Widerstreit von Glauben und Wissen in der Periode der Aufklärung. Denn hier beschränkt

sich das Wissen nicht darauf, sich vom Glauben zu trennen, um abgesondert, für sich, die entzweite Endlichkeit zu begreifen, sondern es dringt in die Sphäre des Glaubens selbst ein, greift ihn an und unterwirft ihn nach allen Seiten der Kritik des Verstandes. Das Wissen ahnt oder weiß dabei nicht, daß hier, im Bereiche des Absoluten, der reinen Identität, die Kriterien und Maßstäbe des Verstandes eben nicht zureichen — sie reichen höchstens zu für die vergänglichen, zufälligen Seiten des Glaubens, nicht aber für die unvergänglichen und ewigen. Und das Zufällige, wie Hegel schon in seinen Jugendfragmenten gesagt hat, „ist nur eine Seite dessen, was für heilig gilt. Wenn eine Religion an ein Vergängliches ein Ewiges angeknüpft hat, und die Vernunft nur das Vergängliche fixiert und nun über Aberglauben schreit, so ist es ihre Schuld, oberflächlich zu Werke gegangen zu sein und das Ewige übersehen zu haben."

Vorerst indessen war die Aufklärung siegreich. Sie drang zunächst in die Sphäre des Glaubens selbst ein, dadurch daß dieser das Moment der Entzweiung des Verstandes in sich aufnahm. Denn dies eben ist das Wesen des *Protestantismus*: in ihm wird das Subjekt *abgesondert* von dem Absoluten oder Göttlichen, das erstere ganz verendlicht, das letztere um so mehr in eine unendliche jenseitige Ferne gerückt, um es gleichsam davor zu schützen, *auch* in die Endlichkeit und Begrenzung der Verstandessphäre hineingezogen zu werden. „Die Religion", sagt Hegel, „baut nun im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete *suchen* den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde."

Bei der Eroberung eines Landes geschieht es indessen oft, daß die anfänglichen Sieger späterhin die Besiegten werden, besiegt nämlich durch den Geist des niedergeworfenen Volkes, der dem eigenen überlegen war. So ist es auch dem Wissen von seiten des Glaubens ergangen: unvermerkt drang der Glaube, den die Aufklärung bereits vernichtet zu haben glaubte, nun seinerseits in die Sphäre des Wissens immer stärker ein, und dieses allmähliche Ein-

dringen stellt sich dar — in der Gedankenbewegung des deutschen Idealismus. Dieser hängt also mit der ganzen Entwickelung des christlichen Glaubens eng zusammen, ist im Grunde nur eine bestimmte Erscheinungsform der nordischen Ausprägung dieses Glaubensprinzips, nämlich des Protestantismus, und ist nun, näher betrachtet, durchweg beherrscht von dem Streben, Glauben und Wissen zu versöhnen, das Unendliche mit dem Endlichen wieder zu vereinigen. Diese Reaktion gegen die Aufklärung zeigt sich zunächst darin, daß der Glaube das entschiedene Übergewicht hat gegenüber dem Wissen. Was Kant schon frühzeitig gesagt hat: „Ich mußte das Wissen aufheben, um für den Glauben Raum zu gewinnen," das ist in verschiedenartigem Sinne das durchgehende Leitmotiv. In der Kantischen Philosophie spricht es sich auch schon dadurch aus, daß die praktische Vernunft das Primat hat gegenüber der theoretischen Vernunft, der Vernunftglaube gegenüber der Verstandeserkenntnis, die unendliche Idee gegenüber den am Endlichen haftenden Verstandesbegriffen. Bei Fichte tritt dies noch unmittelbarer und stärker hervor: denn alle Möglichkeit des Wissens verschwindet ihm gegenüber der Unendlichkeit des Strebens, und alles Wissen selbst löst sich ihm zuletzt auf in Religion, im Sinne göttlichen Schauens. Aber auch Jacobi, ebenso wie Herder, von so andersartigen Voraussetzungen sie ausgehen, sind doch beständig von demselben Gedanken bewegt, nämlich, daß der Verstand nicht nur nicht an das Absolute, sondern überhaupt nicht einmal an irgendein Wertvolles des Daseins heranreiche, daß nicht nur Gott und Freiheit ein vollkommenes Jenseits für den Verstand bilden, sondern daß dieser sich überhaupt bescheiden müsse, das nachträglich zu explizieren, was der unmittelbare Glaube schon enthüllt habe.

Aber indem so der Glaube mit dem Wissen wieder vereinigt werden sollte, konnte dies nur dadurch geschehen, daß er in die Sphäre des letzteren, d. h. in das Gebiet des Verstandes, der am Endlichen haftenden Reflexion, hinein- und damit seinem Wesen nach herabgezogen wurde. Darum bezeichnet Hegel alle Auffassungsweisen des deutschen Idealismus, welche der Entdeckung des

Identitätsprinzips (durch Schelling und Hegel) vorausgehen, insgesamt mit dem Ausdruck „Reflexionsphilosophie". Ihr wesentliches Kennzeichen ist also das Verharren auf dem Boden der Verstandes-Reflexion, die, indem sie in gewisser Beziehung das Prinzip der Aufklärung überwindet, doch auch wieder ganz in ihr befangen bleibt, vor allem durch die echt verstandesmäßige Sonderung des Unendlichen vom Endlichen, der Idee von der Substanz, des Glaubens vom Wissen. Nirgendwo ist diese Sonderung schärfer durchgeführt als bei Kant. Für ihn gibt es ein ganz in Verstandes-Kategorien eingeschlossenes endliches „Ding", und demgegenüber in unendlicher transzendenter Ferne ein allem Verstande entrücktes „Ding an sich", an das man im Grunde nur glauben kann; auf der einen Seite eine Sphäre der Notwendigkeit, der Natur, in welcher der Verstand ganz heimisch ist, und eine jenseitige der Freiheit, die für den Verstand unerreichbar ist, die von ihm nur „postuliert" werden kann; es gibt überhaupt einerseits ein Wissen und Erkennen, das ganz in der Sphäre der Endlichkeit, oder, wie Kant sagt, der Erfahrung, heimisch ist, und anderseits ein absolutes Sein, oder Gott, das von diesem Wissen vollständig ausgeschlossen, also unerkennbar ist. Daher tritt das dualistische Wesen dieser Kantischen Reflexionsphilosophie u. a. besonders schroff zutage in seiner Widerlegung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, wobei Kant nachzuweisen sucht, daß man aus dem Begriffe Gottes nicht auf seine Realität schließen könne, weil Begriff und Realität, oder Denken und Sein, immer entgegengesetzt wären. „Der bornierte Verstand", bemerkt Hegel dazu, „genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauensloser Selbstgenügsamkeit."

Nicht weniger schroff urteilt Hegel über Fichte, wiewohl er auch dessen Größe — wie diejenige Kants — nach ihrer positiven Bedeutung wohl zu würdigen weiß. Fichte ist zwar über Kant wenigstens in der Richtung der Identität hinausgegangen, aber auch er ist befangen geblieben in der reflexionsmäßigen Trennung

von Subjekt und Objekt; nur wird dieser Gegensatz hier eben in das Subjekt selbst hineingezogen, und die Synthese von Subjekt und Objekt, welche hier zum Vorschein kommt, ist lediglich eine solche, die erzeugt, oder vielmehr erzwungen, wird durch ein herrisches, gewaltsames Denken, durch die Überhebung des Subjekts, welches die Visionen seiner Selbstgewißheit für objektive Wahrheiten hält. „Dieser ungeheure Hochmut", sagt Hegel mit schonungsloser Härte, „dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmütig zu werden darüber, daß Er Eins sei mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen, strengen Notwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmütig zu werden: in Verzweiflung zu geraten, wenn er nicht frei sei, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Notwendigkeit: sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelheit zu ihr voraus; eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd und deren Prinzip die absolute Nichtidentität ist."

Es ist in der ganzen Stellungnahme Hegels wohlbegründet, daß er sich in weit geringerm Maße, als gegen den neuen Platonismus, gegen den neuen Spinozismus kritisch und polemisch wendet. Schon die Romantiker, noch mehr Schelling, hatten ja, erfüllt von dem Drange, aus den Schranken des Subjektivismus durchzubrechen ins freie, offene Feld des objektiv Wirklichen, dem Spinozismus meist noch einen Schritt näher gestanden als der platonisierenden Denkweise, um so mehr, je öfter sie doch immer wieder in den Subjektivismus sich verstrickten. Hegel aber ist schon so früh vom Geiste, und selbst dem Pathos, des Objektivismus beherrscht, daß ihm erst recht die Distanz zur spinozistischen Denkweise verhältnismäßig gering erscheint. Darum rühmt er z. B. von Herder, daß er den Spinoza in wichtigen Punkten wohl be-

griffen; und er wendet sich mehr gegen dessen so leicht in Gefühls-Extasen sich verflüchtigenden „Schaum von Spinozismus", als gegen diesen selbst. Die ganze Schärfe der Kritik und Polemik richtet er aber dann wieder gegen Fr. Heinr. Jacobi. Denn dieser ist ja auch ein besonders determinierter Vertreter jenes zugespitzten Dualismus, gegen den Hegel sich wendet, er ist geradezu die lebendige Verkörperung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Platonismus und Spinozismus, der fleischgewordene Widerstreit von Wissen und Glauben, Endlichem und Unendlichem, Verstand und intellektueller Anschauung. Bei alledem aber — und das bringt ihn in eine Reihe mit Kant und Fichte — bleibt er durchaus in die Reflexionsphilosophie verstrickt und ist ganz und gar beherrscht von der ursprünglich subjektivistischen Richtung des Protestantismus. Sein Grundton ist also, bei allem Streben nach dem Trans-Subjektiven, doch eben der „bewußte Mangel an Objektivität . . . . diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung . . . . diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst, nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langenweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins". Wohl scheint auch bei Jacobi der Glaube der protestantischen Subjektivität zu seiner wahren Gestalt, einer subjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht, zurückzukehren, aber dieser Aufschwung ist — wie bei allen Vertretern dieser idealistischen Reflexionsphilosophie — stets gehemmt durch das verstandesmäßige Erkennen, der Glaube selbst ganz und gar getrübt „durch das wesentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtseins über diese subjektive Schönheit" (der religiösen Empfindung); und indem er sich so reflektierend mit allen Gegensätzen des Subjektiven und Objektiven zu schaffen macht, ist er aller Unbefangenheit beraubt, wodurch er „allein fähig ist, schön und fromm und religiös zu sein". — —

In ganz ähnlicher Art nun wie in die Religionsgeschichte reiht Hegel diese idealistischen Standpunkte der Reflexionsphilosophie auch in die Profangeschichte ein, und seine in dieser Richtung sich bewegende Kritik führt hier auch zu ganz ähnlichen Ergeb-

nissen. Hatten dort die Reflexionsphilosophen (also namentlich Kant, Fichte, Jacobi) die Identität dadurch verfehlt, daß sie in der theoretischen Philosophie Glauben und Wissen dualistisch entgegensetzten, so hier dadurch, daß sie in der praktischen Philosophie Sittlichkeit und Staat (Volk) voneinander absonderten. Hier wie dort ist auch das Verhältnis zur Aufklärung das gleiche. Wohl hatte die Reflexionsphilosophie des Idealismus in der theoretischen Philosophie den schlimmsten Dualismus der vorkantischen Aufklärung überwunden, den Gegensatz des individuellen Subjekts gegen das Absolute; wohl war sie in der Richtung der Identität bereits vorgeschritten, dadurch daß sie das Subjektive als ein Allgemeines, Über-Individuelles, Trans-Subjektives, nämlich als die Vernunft, anerkannte — aber diese blieb ein Subjektives, vom Absoluten geschieden und ihm entgegengesetzt, so wie das Wissen dem Glauben; in derselben Art hatte auch die Ethik Kants und seiner Nachfolger zwar den schlimmsten Dualismus der Aufklärung überwunden, welche die Sittlichkeit als eine Beziehung isolierter Individuen, den Staat als ein bloßes Aggregat solcher Individuen ansah, und wohl hatten demgegenüber Kant und seine Nachfolger einen wichtigen Schritt vorwärts getan in der Richtung der Identität — und Hegel bezeichnet es lobpreisend als „die große Seite der Kantisch-Fichte'schen Philosophie" — indem sie auch die Sittlichkeit als ein Allgemeines erkannten, das dem individuellen Subjekt durchaus überlegen sei, indem sie auch das Sittliche identifizierten mit der Vernunft; aber immer war doch auch bei ihnen diese (praktische) Vernunft noch ein rein Subjektives nicht zugleich ein Objektives, eine bloße Idee, nicht aber auch zugleich Substanz. Dadurch aber wurde die Sittlichkeit nun doch wieder in ihr Gegenteil verkehrt, es wurde doch wiederum ein Individuelles, ja geradezu die individuelle Willkür, zum Bestimmungsgrunde des Sittlichen gemacht. Denn was z. B. für Kant über das Wesen des Sittlichen entscheidet, ist ja nicht der Inhalt, sondern nur die Form des Sittengesetzes — daß nämlich eine subjektive Maxime geeignet sei, zum Gesetz für alle zu werden —,

das Sittengesetz selbst ist also, wie Hegel sich ausdrückt, zwar absolut, aber nur negativ absolut, nur unbestimmt unendlich. Daher wird jedes positive Sittengesetz, das man auf dieser Grundlage aufstellt, naturgemäß sofort bestritten, und zuletzt ist doch wieder die subjektive Willkür Kriterium des Sittlichen, da es nicht allzu schwer ist — das beweist unter anderem die Glückseligkeitsmoral, oder die kasuistische Jesuitenmoral — irgendeiner Maxime die Form der Allgemeinheit zu geben. Jedes derartige positive Sittengesetz fordert aber nicht nur den Widerspruch anderer heraus, sondern widerspricht sich auch selbst, um so mehr, je bestimmter, positiver es ist. Es heißt z. B. ein Gebot: „Hilf den Armen!" Aber die wahre Hilfe würde doch darin bestehen, die Armut überhaupt zu beseitigen; damit wäre also auch die Pflicht, den Armen zu helfen, aufgehoben, also ist diese Pflicht gar keine unbedingte Forderung, wie sie das Sittengesetz erheischt.

Wenn so das Wesen der Sittlichkeit auch von den idealistischen Reflexionsphilosophen verfehlt wird — Hegel scheut Kant gegenüber sogar das harte Wort nicht, sein Prinzip der Sittlichkeit sei in Wahrheit ein solches der Unsittlichkeit —, so liegt der Grund eben darin, daß sie nicht zur wahren Identität, zur absoluten Sittlichkeit vorgedrungen sind; was wiederum sich herleitet aus dem großen geschichtlichen Entwickelungsprozeß der Aufklärung, durch welche, wie das Wissen vom Glauben, so auch die Sittlichkeit (und das Recht) vom Staate abgesondert wurde. Aber so wenig das Wissen im luftleeren Raume entspringt, oder fertig wie Minerva aus den Köpfen hervortritt, sondern allmählich sich entwickelt aus dem Glauben, so ist auch die Sittlichkeit nichts Isoliertes, nichts von der Reflexion Gemachtes, durch Nachdenken Gefundenes, sondern sie entspringt aus dem Gesamtleben eines Staates, eines Volkes. Die Vorstellung isolierter Individuen ist unmöglich, eine Fiktion, ebenso unmöglich also die Vorstellung sittlicher Beziehungen unter ihnen; der Staat, das Volk, ist immer früher da als die Individuen, so wie das Ganze überhaupt früher als seine Teile. Sittlichkeit ist also nicht bloße Idee, sondern auch Substanz (eines Staates und Volkes), sittliches Handeln des

Einzelnen gibt es also nur im Einklang mit dem sittlichen Geiste, der in einem Staate oder Volk als Substanz lebt und gegenwärtig ist, und an dem jeder Einzelne ebenso Teil hat, wie an der Luft, die alle umgibt, oder an dem Äther, der alles durchdringt. Schon die Sprache deutet in dem Worte „das Sittliche" darauf hin, daß es zu seiner Natur gehört, „ein Allgemeines oder Sitten zu sein". Die Sittlichkeit also „kann sich nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. ... In Ansehung der Sittlichkeit ist das Wort der weisesten Männer des Altertums allein das Wahre: sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage, welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: „Wenn Du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Staates machst."

Diese Identität von Sittlichkeit und Staat wird besonders deutlich, wenn man, ebenso wie von dem Dualismus von Glauben und Wissen aus, auch von dem Widerstreit jener beiden aus die Gesichtslinie kritischer Betrachtung bis zu den Quellpunkten des geschichtlichen Lebens zurückverfolgt. Diese Quellpunkte liegen für uns in der Antike auf der einen, und in den jüdisch-christlichen Glaubensvorstellungen auf der andern Seite. In der Antike aber ist jener Dualismus von Sittlichkeit und Volksganzem oder Staat durchaus unbekannt. Der Einzelne war nur etwas, und fühlte sich nur als sittliches Wesen, soweit er Glied des sittlichen Organismus, nämlich des Staates, war. Unter diesem Gesichtspunkte hat Hegel schon jetzt, unter den vielen leuchtenden Beispielen antiker sittlicher Größe, das des Sokrates als das leuchtendste hervorgehoben und eingehend gewürdigt. Für Sokrates war es selbstverständlich, daß er nicht nur die Flucht aus dem Gefängnis ablehnte und sich dem Urteil, das ihn selbst vernichtete, unterwarf, sondern daß er es auch in jedem Punkte verteidigte und rechtfertigte, als den, wenn auch nach seiner Meinung irrigen, Ratschluß der staatlichen Gewalt, als eine Ausdrucksform jener substantiellen Einheit des

Staates, aus der alles sittliche Leben erst entspringe, die daher jeder partikularen Meinung ebenso durchaus überlegen sei und bleiben müsse, wie die Natur als Substanz jeder einzelnen ihrer Modifikationen. — Ein ähnliches Resultat aber ergibt auch die kritische Vergleichung mit den christlichen Glaubensvorstellungen. Schon in den Jugendfragmenten hatte Hegel wiederholt eine Parallele gezogen zwischen der mosaischen und der kantischen Gesetzgebung und das Übereinstimmende beider in dem Dualismus gefunden, der das abstrakte *Gesetz* in einer jenseitigen Ferne dem konkreten *Leben* und der Menschenwelt gegenüber stellt. Gegen diese Anschauung hatte sich die Ethik Jesu gewandt, wenn sie betonte: Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen, das Leben nicht um des Gesetzes willen, sondern das Gesetz für den Dienst des Lebens, nur als eine seiner Ausdrucksformen.

So scharf nun aber auch die Kritik ist, welche Hegel an der idealistischen Reflexions-Philosophie übt, so sehr ist er sich doch ihrer geschichtlichen Bedeutung und Größe ganz bewußt. Seine Kritik ist ja eine immanente, historische, die nicht der einen Meinung eine andere Privatmeinung entgegensetzt, sondern das Ganze der geschichtlichen Geistesentwickelung zu begreifen strebt. In diesem Sinne würdigt und versteht er schließlich diese idealistische Reflexions-Philosophie als die unentbehrliche *Vorstufe der Identitäts-Philosophie*. Grade der schroffe Dualismus, der hier noch einmal zwischen Glauben und Wissen, Gesetz und Leben hervortrat, mußte um so mehr zu dieser Identitäts-Philosophie hintreiben. Denn die Entzweiung ist eben, wie Hegel erklärt, „der Quell des Bedürfnisses aller Philosophie;“ je größer die Hochspannung der Gegensätze gediehen ist, desto mehr treibt die gärende Unruhe des Lebens die Menschen zu jener Einheit fort, welche nur aus dem Gedanken heraus wiedergeboren und auferstehen kann. Darum nennt Hegel diese idealistische Reflexions-Philosophie auch den *Charfreitag* der spekulativen Philosophie, weil hier das einheitliche Leben noch einmal an das Kreuz der heftigsten Entzweiung geschlagen wurde, aber nur, um sogleich aufzuerstehen und in der

Identitäts-Philosophie nun ganz einzugehen zur heiteren Ruhe innerer Einheit. — —

So sah denn Hegel sich nunmehr vor die Aufgabe gestellt, diese Identitäts-Philosophie selbst darzustellen, was aber eben für ihn nichts anderes hieß, als sie einzureihen in den ganzen Zusammenhang des geschichtlichen Prozesses, sie hervorgehen zu lassen und zu begreifen aus der Totalität alles geistigen Lebens. Dies ist nun das eigentliche Thema der „Phänomenologie des Geistes". Es ist die erste selbständige größere Schrift, welche Hegel geschrieben, und in einem gewissen Sinne ist es auch die bedeutendste und großartigste geblieben. Hier wird zum ersten Male der Versuch gemacht, das ganze Geistesleben, in dieser seiner Totalität wie in seiner inneren Einheit, zu begreifen, oder, anders ausgedrückt, alle Urphänomene des Geisteslebens in ihrem Zusammenhange darzustellen. Goethe hatte ähnlich den Plan gehegt, alle Urphänomene der Natur in ihrem Zusammenhange darzustellen; er nannte dieses geplante Werk „Geschichte der Natur", er hätte es ebensogut und noch besser „Phänomenologie der Natur" nennen können — das Seitenstück dazu ist die von Hegel ausgeführte „Phänomenologie des Geistes". Während Hegel also in jenen präludierenden Schriften, welche der Kritik der Reflexions-Philosophie gegolten hatten, nur von den nächstgelegenen Punkten aus Gesichtslinien und kritische Orientierungs-Durchschnitte nach den entferntesten Punkten hinzieht, alles Dazwischenliegende aber nur gelegentlich und obenhin streift, so versucht er in diesem umfassenden Werke, der Phänomenologie, die ganze Genealogie der Kultur und des menschlichen Geisteslebens zu entwickeln und durch alle entscheidenden Zwischenstadien hindurch zu verfolgen. Eben dadurch erhält das Werk seine Signatur, und darauf beruht es auch, daß es eines der schwierigsten Werke der ganzen philosophischen Weltliteratur ist.

Diese Schwierigkeit beruht in erster Linie darauf, daß hier gewissermaßen mehrere Schichten der Betrachtung übereinander gelagert sind. Einmal nämlich wird ein bestimmtes Urphänomen

des geistigen Lebens mehr nach der Seite der Idee, ein andermal mehr nach der Seite des Substantiellen, des konkreten Lebens hin betrachtet, ohne daß ausdrücklich darauf hingewiesen wird — und dann wieder zieht sich beides in eins zusammen, obwohl doch beides für die gewöhnliche Betrachtung der meisten Menschen getrennt zu sein pflegt. Dazu aber kommt, daß es eine doppelte Art der Geschichte gibt: eine ewige Geschichte des Geistes, außer aller Zeit, bei deren Betrachtung es sich darum handelt, zu verfolgen, wie aus seinem eingehüllten Wesen alle Sonder-Erscheinungen entspringen und immer entspringen werden; und dann wieder eine Geschichte in der Zeit, welche uns lehrt, wie im Einzelnen, in der Aufeinanderfolge historischer Geschehnisse, die Grundphänomene des Geistes sich entwickelt haben. Beides wird bei Hegel sehr oft vermischt, das eine durch das andere erleuchtet, oder auch vom einen auf das andere nur hingedeutet, ohne daß es ausdrücklich hervorgehoben wird. Und endlich macht Hegel, wie schon in seinen Jugendfragmenten, reichlich von dem Rechte Gebrauch, individuelle Bewußtseinsformen in allgemeine und typische, insbesondere geschichtliche, hinein zu interpretieren, oder auch, umgekehrt, jene durch diese zu erklären. So gleicht die „Phänomenologie des Geistes" einem Palimpsest, einer Handschrift, die mehrmals überschrieben worden ist, so daß es nicht leicht ist, die Urschrift zu entziffern und die Überschreibungen davon zu sondern, um so weniger leicht, als das Ganze auch noch gesättigt ist mit dem gewaltigen Bildungsreichtum des klassischen deutschen Idealismus. Grade in dieser Hinsicht ähnelt die Phänomenologie, dieses große Weltepos in Begriffen, zwei andern großen Weltepen in dichterischer Einkleidung, nämlich Dantes „Göttlicher Komödie" und dem zweiten Teile des Goethe'schen „Faust". Auch hier weisen die poetischen Gestalten und Erscheinungen, über ihre individuelle Bedeutung hinaus, immer wieder, und oft mehrfach, allegorisch und symbolisierend auf ein Allgemeines, Typisches, vor allem auch geschichtlich Allgemeines, hin; und auch diese dichterischen Epen sind ja gesättigt mit dem ganzen gewaltigen Bildungsreichtum ihrer Zeit.

Die Schwierigkeiten werden freilich bei Hegel noch gesteigert durch die Eigentümlichkeiten seiner Darstellungsweise, welche hier besonders prägnant hervortreten. Denn mehr noch, als Kant es in seinen kritischen Hauptwerken tut, läßt Hegel hier nicht das Resultat seines Denkens, sondern dieses selbst hervortreten. Wir erleben unmittelbar das heftige Ringen des Gedankens, das Zuströmen von Ideen und Bildern, Begriffen und Gleichnissen. Und indem dieser ganze Strom durch die Felsenklüfte und die steilsten Gebirgswände der Gedankenwelt sich Bahn zu brechen sucht, hat man zuweilen wohl den Eindruck, daß er nichts hinter sich läßt, als ein großes Geröll oder eine Felsenwüste, an der freilich eine zyklopische Kraft tätig gewesen ist. Oft aber sprießt auch unvermittelt, wie die Blume aus dem Mauerwerk, die ursprüngliche Poesie des Gedankens hervor, wie sie in allen tieferen Ideenzusammenhängen stets verborgen ist.

* * *

Der Phänomenologie im ganzen gingen präludierend jene Abhandlungen voran, in denen Hegel mit der Reflexionsphilosophie, als der Vorstufe der Identitätsphilosophie, sich kritisch auseinandersetzt. Ebenso geht nun, innerhalb der Phänomenologie selbst, dem Hauptwerke eine umfassende Vorrede und Einleitung präludierend voran, in denen Hegel mit den Standpunkten der Identitätsphilosophie sich kritisch auseinandersetzt, die dem eigenen unmittelbar vorausgehen und dessen Vorstufen bilden, also mit der Romantik und Schelling. Und obwohl die Phänomenologie auch im ganzen als eine Auseinandersetzung mit dem Geiste der Romantik angesehen werden kann, so wird doch diese Tendenz in der Vorrede und Einleitung auch schon vorausgenommen; soweit vorausgenommen, als es erforderlich ist, um zugleich mit der Kritik der unmittelbaren Vorläufer — die er indessen nirgendwo mit ihren Namen bezeichnet — die Hauptrichtlinien für den eigenen Weg zu bestimmen.

Den Ursprung des romantischen Geistes sieht Hegel zunächst darin, daß hier in verstärktem Maße das hervortritt, was auch

das Wesen der idealistischen Reflexionsphilosophie (Kant, Fichte, Jacobi usw.) bestimmt hatte: der Drang zur Einheit, zum Absoluten, jene Sehnsucht nach dem Göttlichen, die von der dürren Verstandesaufklärung so mißhandelt worden war. Nachdem diese den Geist so lange Zeit in der Enge und Begrenztheit und Vereinzelung dessen, was sie Erfahrung nannte, festgehalten und vom Göttlichen entfernt hatte, strebte er nun um so entschiedener wieder dorthin zurück, zur Weite und Unendlichkeit, zum göttlich Absoluten, zur Einheit und zum Urquell alles Seins und Lebens. Gleichviel wie dieses Göttliche ergriffen werden mochte — ob auch in der dürftigsten und unmöglichsten Weise — die Sehnsucht darnach, daß es überhaupt ergriffen werde, ließ eine Kritik zunächst nicht aufkommen. Ehedem gab es wohl eine Zeit, wo die Bedeutung von alledem, was ist, „in dem Lichtfaden lag, durch den es an den Himmel geknüpft war", wo es gleichsam nur eine jenseitige Gegenwart gab; damals mußte „das Auge des Geistes mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden. . . . Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen."

Auf diese Weise erklären sich nun aber leicht die primitiven und gänzlich unzulänglichen Arten philosophischer Betrachtung, mit denen der romantische Geist das Absolute, die Einheit des Göttlichen, zu erfassen strebte.

So gab es zunächst solche, denen es mit der begrifflich-philosophischen Erfassung des Identitätsprinzips überhaupt in keiner Weise ernst war, die nichts suchten als Erbauung, und diese um so mehr zu finden meinten, je mehr sie sich einer unbestimmten ekstatischen Erhebung, einer rein gefühlsmäßigen Begeisterung und Schwärmerei überließen. Aber „wer nur Erbauung sucht, wer

die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen." „Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, daß diese Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. . . . Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume."

So wenig aber das Absolute durch bloße Schwärmerei zu ergreifen ist, so wenig kann es überhaupt aus der dunklen unsicheren Quelle des bloßen Gefühls heraufgeholt werden. Indem Hegel gegen jene Schwärmerei sich wendet, gegen die unklare Gärung idealistischer Visionen und Ekstasen, hat er vornehmlich solche Romantiker wie Fr. Schlegel und Novalis, wohl auch seinen Jugendfreund Hölderlin, im Auge; indem er den bloßen Gefühls-Idealismus beleuchtet, wendet er sich offensichtlich besonders gegen Schleiermacher. Dieser hatte neben Schelling wohl am meisten

dazu beigetragen, Hegel in der Richtung auf das Absolute, auf das Prinzip der Identität, zu bekräftigen und zu befestigen; und Hegel hatte daher schon in der Schrift „Glauben und Wissen" von ihm gerühmt, daß er „die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen" habe, so daß „der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt" werde. „Aber", hatte er schon damals hinzugefügt, „indem so das Individuum seine Subjektivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjektives bleiben. Die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjektivität einmischen dürfen." Nun, in der Phänomenologie wendet sich Hegel noch entschiedener, ja mit aller Härte, gegen diesen Subjektivismus, der zwar vor dem der Ekstatiker, der genialischen Schwärmer und Visionäre, dies voraus hat, daß er nicht auf ein vereinzelt-Menschliches — die geniale Eingebung — sondern auf ein allgemein-Menschliches — das Gefühl — sich gründet, der aber darum doch verwerflicher Subjektivismus bleibt, weil eben das Gefühl auch nichts anderes als ein solches „inwendiges Orakel" ist, das rein individuellen Charakter hat. Wer sich darauf beruft, sagt Hegel, ist „gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine. Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können."

Das Absolute kann also nur gewonnen werden auf dem Wege klarer, bestimmter, allgemein gültiger Erkenntnis. Diesen Weg hat zuerst Schelling mit Entschiedenheit in bahnbrechender Weise eingeschlagen. Aber, so polemisiert Hegel gegen ihn, ohne

ihn zu nennen, er hat dabei das Absolute dennoch nicht erreicht, er hat das Wesen der Identität verfehlt in dem Augenblicke, wo er es am meisten gesichert zu haben glaubte, und einem neuen Dualismus Raum gegeben, eben da er ihn anscheinend am radikalsten beseitigt hatte: dadurch nämlich, daß er das Wesen der Identität in die Unterschiedslosigkeit, die Indifferenz, gesetzt hatte. Aber Einheit der Gegensätze ist nicht Einerleiheit, Aufhebung des Widerstreits ist noch nicht dessen Vernichtung, Versöhnung noch nicht Ausschließung und Gleichgültigkeit.

Man kann diesen entscheidenden Differenzpunkt der Lehren Schellings und Hegels von verschiedenen Seiten her betrachten, die doch alle in einer Richtung konvergieren.

Schelling hat also vom Absoluten den Unterschied, d. h. er hat von ihm die Negation ausgeschlossen, die der Position entgegensteht — und eben durch diese Ausschließung einen neuen Dualismus begründet. Demgegenüber weist Hegel mit Nachdruck, in folgenreicher und bahnbrechender Weise, auf „die ungeheure Macht des Negativen" hin, die alles Dasein und Leben beherrscht, so daß es auch ein Moment des Absoluten bilden muß: das Absolute, wie er sich auszudrücken pflegt, ist stets auch Nichts, reines Andersein, absolute Negativität. Nur von einem beschränkten Standpunkte aus, dem der poetisierenden Romantik — die ja auch Schelling beeinflußt hatte —, konnte man vom Negativen und dem Tode (der dem Menschen eindrucksvollsten Art des Negativen) hinwegsehen wollen; aber die Energie des Denkens darf solche Ausschließung nicht kennen, sie muß dem Negativen ins Angesicht schauen, bei ihm verweilen, es festhalten, denn dies „ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt". Der Tod „ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes."

Diese Macht der Negativität aber ist das Denken; oder

vielmehr, genauer gesprochen, die denkende Arbeit des Verstandes, der scheidet und trennt und auflöst. Diese Macht der Negativität muß also mit dem Absoluten selbst bereits gegeben sein — wie könnte sie sonst jemals aus ihm hervortreten? „Die Tätigkeit des Scheidens", sagt Hegel, „ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs." — Das Absolute, demnach auch das absolute Erkennen, — denn ein nicht erkanntes, d. h. dem Bewußtsein fernes, Absolute ist ein Unding — ist darum, so paradox dies klingt, die Identität der Identität und der Nicht-Identität. Es ist also Identität: Denken und Sein, intellektuelles Anschauen und Substanz, sind ganz eins, jenes in diese, wie man sagt, ganz versenkt; und es ist zugleich Nicht-Identität: Denken und Sein, d. h. reflektierendes Denken (des Verstandes) und akzidentelles Sein stehen sich zwiespältig gegenüber. Darum war es falsch, daß Schelling beides trennte. Und so scharf früher Hegel sich gegen die einseitige Reflexionsphilosophie und Aufklärung gewandt, die nur vom Verstande und der Nicht-Identität, aber nichts von der Intuition und der Identität weiß, so entschieden wendet er sich nun auch gegen Schelling, der dem umgekehrten Irrtum verfiel. Hier ist also der Punkt, wo der große Gedankenstrom des deutschen Idealismus nun zuletzt den ganzen Reichtum der Reflexions- und Verstandes-Arbeit in sich aufzunehmen, wo die spekulative Arbeit des ersteren mit der empirischen der zweiten sich zu versöhnen beginnt, wo auch — alle diese Wendungen bedeuten im Wesen dasselbe — Intuition und Reflexion, Idee und Begriff (oder wie Hegel später unterscheidet: konkreter und abstrakter Begriff), Unendliches und Endliches, Philosophie und Erfahrung, systematisches und vereinzeltes Denken, genialisches und ein-

seitig begrenztes Erkennen, sich vereinigen. Auf der Einheit aller dieser Gegensätze, die bei Schelling ausschließlich *als* Gegensätze noch hervortreten, beruht Hegels universelles System.

Worauf es also ankommt, ist, daß das Denken durch alle Stufen und Möglichkeiten der Identität und Nicht-Identität hindurchgeht, den ganzen Reichtum seiner selbst, alle Formen des Bewußtseins, durchdringt, um so zum Absoluten zu gelangen. Das Wahre ist also das *Ganze*, es erscheint nur und kann nur erscheinen im vollendeten *System des Wissens*. Hier verschwindet darum auch der gewöhnliche Gegensatz von wahr und falsch, der nur da statt hat, wo einseitige, beschränkte Erkenntnis *eine* Bewußtseinsform fest und starr macht, so daß es nun scheint, als könne dieses Starre, als das Wahre, wie Lessings Nathan sagt, gleich einer Münze bequem eingestrichen werden. Aber das Wahre ist niemals fest und starr, sondern flüssig und bewegt; „*das Wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist*"; und nur insofern, als „es jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist es ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe".

Dieses System des Wissens in der Fülle der Bewußtseins-Formen darzustellen, ist nun die Aufgabe der Phänomenologie. Es handelt sich darum, den Geist gleichsam zu belauschen, wie er in ewigem Wechselspiel von Entzweiung (Thesis und Antithesis) und Einheit (Synthesis) zu sich selbst kommt, oder gleichsam in steter Zwiesprache mit sich selbst sich findet. In diesem Sinne ist es die *dialektische Methode*, welche Hegels Philosophie beherrscht und in der Phänomenologie zuerst hervortritt. Ihr Wesen wird bereits bezeichnet mit einem Satze der Vorrede: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst angesprochen werden. Diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt."

* *
*

Die Urphänomene des Geistes in ihrem inneren Zusammenhange als geschlossene Einheit darstellen — und dies ist ja das Thema der „Phänomenologie" — heißt darlegen, wie vom keimartigen primitiven Anfangsstadium an das Bewußtsein*) bis zur vollen Entfaltung seiner selbst sich entwickelt, so etwa wie die Pflanze vom Keime an, durch alle Stadien ihres Wachstums hindurch, ihr Wesen allmählich zur Erscheinung bringt, bis sie in der vollen Ausbreitung ihrer selbst dasteht, mit der entwickelten Blüte und ihrer reifen Frucht sich krönt. Bei einer Pflanze vollzieht sich diese „Entfaltung" so, daß z. B. in den letzten Entwickelungsstadien die „Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch, als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus." So ist es nun auch mit der Entwickelung des Bewußtseins. Es ist ein Bewußtsein, ein Geist, der sich stufenweise zu sich selbst entwickelt, derart daß er aus der Entzweiung zu einer höheren Einheit und wiederum zur Entzweiung u. s. f., mit einem Worte also „dialektisch", durch die Momente seiner Entfaltung hindurchschreitet, deren jedes immer das vorhergehende niedere Moment „widerlegt". Aber widerlegen heißt hier keineswegs zunichte machen oder vernichten. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte

*) Dieser Ausdruck „Bewußtsein" muß hier zunächst angewandt werden. Erst auf den höheren Entwickelungsstufen wird das Bewußtsein zum Geiste (im engeren Sinne), wie sich dies noch ergeben wird.

Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen." Hegel drückt dies auch mit einem einzigen glücklichen Worte dadurch aus, daß er sagt: das niedere Moment der Entwickelung sei im höheren „aufgehoben". Dies bedeutet 1. es ist als niederes Moment, als für sich bestehendes Moment überhaupt, zwar beseitigt, es ist 2. aber nicht vernichtet, sondern bewahrt, und es ist 3., als bewahrt, auch emporgehoben, eben durch das Eingehen in das höhere Moment. So ist denn der absolute Geist nicht nur das höchste Ziel, die abschließende höchste Stufe aller Geistesentwickelung, sondern er ist auch deren Inbegriff, das Pantheon aller Bewußtseinsformen und Geistesstufen, das sie alle, als „aufgehobene Momente", in sich enthält. Darum ist auch erst von diesem höchsten Punkte aus, dem Standpunkte des absoluten Geistes, ein Rückblick auf alle vorausgehenden Entwickelungsstufen, eine Erinnerung an sie, ein Verstehen des inneren Zusammenhanges aller ihrer Momente, kurz, es ist erst hier eine „Phänomenologie des Geistes" möglich. — —

Als das erste primitive Bewußtseins-Stadium, darum als den Anfangspunkt im dialektischen Entwickelungsprozeß des Geistes, bezeichnet Hegel das gegenständliche Bewußtsein; und wiederum als erste Stufe dieses gegenständlichen Bewußtseins nennt Hegel die der sinnlichen Gewißheit. Die Anfangsstufe ist sie, denn sie bezeichnet das erste Heraustreten aus dem bloßen Natur-Sein, insofern als nun das Bewußtsein Gegenstände, Objekte nicht bloß sinnlich perzipiert — dies tut auch das Tier —, sondern ihrer sinnlich gewiß ist. Aber diese Anfangsstufe des Bewußtseins ist auch die unterste, weil hier das Objekt noch so gut wie alles, das Subjekt noch so gut wie nichts ist; das erstere usurpiert für sich alle Wahrheit, während das letztere zum bedeutungslosen Momente herabsinkt; das Wesentliche ist das „Sein" des Gegenstandes, unwesentlich, daß es gewußt wird. Eben diese Art der Beziehung von Subjekt und Objekt ist aber auch auf dieser Stufe die Wahrheit des Bewußtseins, seine Wahrheit, in welcher und durch welche es seiner selbst gewiß und sicher ist, so sehr, daß es nicht nur das

sicherste Wissen, sondern auch das reichste Wissen, ebenso grenzenlos wie Raum und Zeit, daran zu besitzen meint.

Allein sehr bald ergibt sich das direkte Gegenteil: am sinnlichen Gegenstande hat man nicht das sicherste Wissen, sondern das unsicherste. Denn sobald man nur von diesem sinnlichen Gegenstande „hier" und „jetzt" sagt, ihn räumlich oder zeitlich fixieren will, ist er schon nicht mehr, sondern ist ein anderes „hier" und „jetzt" geworden, wenn er nicht gar — sinnlich vernichtet, vertilgt, aufgezehrt wurde. Statt also das Gewisseste zu sein, ist der sinnliche Gegenstand das Ungewisseste, ja das Nichtige; und statt des reichsten konkretesten Wissens hat man an ihm nur das ärmste, abstrakteste, das im Grunde überhaupt noch kein Wissen ist: denn über den rein sinnlichen Gegenstand kann ich nicht nur nichts wissen, ich kann nicht einmal das Geringste über ihn aussagen, in keiner Weise mich über ihn aussprechen, oder mit anderen mich verständigen — ich kann ihn nur demonstrieren, aufzeigen, auf ihn hinweisen.

Aus diesem Dilemma, diesem Widerstreit, der in der sinnlichen Gewißheit hervortritt, befreit sich nun das Bewußtsein durch Erhebung auf seine nächst-höhere Stufe: die der Wahrnehmung. Hier wird die Rolle des Subjekts schon etwas stärker, aktiver: das Bewußtsein verhält sich auch hier zwar (sinnlich) aufnehmend, aber es empfängt doch nicht bloß, sondern nimmt sich zugleich auch seine, d. h. die ihm gemäße, Wahrheit, wie dies im Worte „Wahrnehmung" schon ausgedrückt ist, d. h. es unterscheidet beim sinnlichen Objekte nun das Ding von seinen Eigenschaften: jenes ist und bleibt das Einzelne, die Einheit, die das Bewußtsein nur empfängt, die sich nur aufzeigen und weisen läßt, diese aber, die Eigenschaften, sind nun eine der Einheit zugehörige Vielheit, die das Bewußtsein für sich in Anspruch nimmt, und über die sich nun etwas aussagen läßt. Allein wieder macht sich sogleich der dialektische Widerstreit geltend. Denn da auch hier das Objekt, der sinnliche Gegenstand, als das Wesentliche, das Subjekt, das Wissen vom Gegenstand, als das Unwesentliche oder Bedeutungs-

lose erscheint, so kann das Bewußtsein mit dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, Ding und Eigenschaften, nicht zurechtkommen: bald verliert es über der Einheit die Vielheit, bald über der Vielheit die Einheit. Das Bewußtsein sucht sich zwar aus diesem Dilemma immer wieder, wie Hegel es nennt, durch allerlei „Sophistereien der Wahrnehmung" zu retten, indem es z. B. die Eigenschaften selbst in „wesentliche" und „unwesentliche" unterscheidet, von denen die ersteren zur Einheit gehören sollen, die letzteren nicht; oder durch einschränkende Redewendungen, wie „insofern", „im Hinblick auf" (z. B. insofern diese und jene Eigenschaften auf ein Ding hindeuten) — aber durch alle diese Sophistereien wird jener Widerstreit nicht nur nicht aufgehoben, sondern nur noch stärker offenbar gemacht.

Eben dadurch aber wird nun das Bewußtsein genötigt, den Dingen im eigentlichsten Sinne des Wortes „auf den Grund zu gehen". Es überwindet den Widerstreit durch eine neue höhere Einheit, die des Begriffs, wodurch es zum ersten Male die sinnliche Sphäre verläßt und, zu sich selbst kommend, in die des Geistes, zunächst in die des Verstandes, eintritt. Und zwar ist die erste Art und Weise, wie das Bewußtsein das Verhältnis des Dinges zu seinen Eigenschaften „verstehen" zu können glaubt, die, daß es das erstere als die zugrunde liegende Kraft, die letzteren als deren Äußerungen „begreift". Jene ist also ein Inneres, diese, wie es schon der Name sagt, ein Äußeres, ein Erscheinendes oder Erscheinung. — Schon bei diesem Worte Erscheinung aber wird von neuem die Zwiespältigkeit klar. Denn immer muß hierbei doppelt gefragt werden: was erscheint? und für wen erscheint es? Die letztere Frage beantwortet sich damit: für den Verstand, d. i. für das begreifende, auf den Grund gehende Bewußtsein; die erstere Frage: es erscheint die Kraft, oder vielmehr nicht diese — denn sie selbst, als ein rein Innerliches genommen, kann ja eben nicht erscheinen —, sondern ihre Äußerungsweise, d. h. das Gesetz. Das Gesetz also ist „das beständige Bild der unstäten Erscheinung". „Die übersinnliche Welt ist hiermit ein

ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso gegenwärtig und ihr unmittelbares stilles Abbild." — Im Grunde ist also diese ganze Bewegung des Bewußtseins, welche die Erscheinung durch Kraft und Gesetz „erklärt", das Gesetz als Erscheinung der Kraft „begreift" u. s. f. — alles dieses ist im Grunde eine fortdauernde Tautologie, die Ableitung und Erklärung einer Sache durch sich selbst. Und in der Tat läuft ja die ganze Tätigkeit des Verstandes, die von der sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinung zum Gesetz, dann zur Verknüpfung und der Einheit von Gesetzen vordringt, auf solche Tautologien hinaus. Dennoch sind diese nichts weniger als überflüssig. Vielmehr gelangt das Bewußtsein gerade erst durch dieses fortdauernde Spiel des Verstandes, der das Identische scheidet und das Entgegengesetzte wieder als eins setzt, zum Innewerden dessen, daß es selbst (das Bewußtsein) in allem Gegenständlichen, allem Objektiven drin steckt, daß es selbst ebensowohl gleichsam hinter den Vorhang trat, indem es sich mit dem Objekt (im Begriff der Kraft) als eins, als identisch, setzte, als auch wieder hinter ihm hervortrat, indem es sich selbst (als Verstand) dem Objekt (als Erscheinung) entzweit gegenüberstellte; es gelangt mit anderen Worten auf eben diesem Wege des Verstandes erst zum Bewußtsein dessen, was es selbst ist, oder zum Selbstbewußtsein.

Im Selbstbewußtsein weiß das Bewußtsein, wie es schon der Name sagt, sich selbst, es ist also Objekt und Subjekt zugleich, ist die Identität beider, so daß hier nun alle Gegensätze des gegenständlichen Bewußtseins aufgehoben sind. Aber indem sie aufgehoben sind, sind sie noch keineswegs vernichtet. Vielmehr erscheinen sie nur in neuer Form wieder: das Selbst (als Subjekt) weiß sich (als Objekt) als ein einzelnes Sinnliches (individuelles Dasein) — wie in der sinnlichen Anschauung; es weiß sich dann auch als ein Ding (Substrat, Charakter) mit seinen Eigenschaften — wie in der Wahrnehmung; es weiß sich endlich auch als ein Inneres, das sich äußert, als eine Kraft, die erscheint — wie im

Reiche des Verstandes; und es weiß schließlich auch vom eigenen Selbst nur, insoweit es kräftig ist, wirkt, sich betätigt, praktisch ist (wollend und begehrend, handelnd) nach gewissen Gesetzen — ganz wie im Naturreich der tätigen Kräfte und ihrer Gesetze. Auch im Reiche des Selbstbewußtseins gibt es also ein Spiel der Kräfte — nur eben der ihrer selbst bewußten Kräfte. Eben dadurch wird aber nun auch hier der Widerstreit erzeugt; keiner nach außen hin, den sinnlichen Objekten gegenüber: denn das Selbstbewußtsein weiß sich als deren Wahrheit, ebensowohl theoretisch (erkennend), als auch praktisch (begehrend und wollend), indem es sie verbraucht, genießt, verzehrt, vernichtet; wohl aber ein innerer Widerstreit, der aus dem Spiel der ihrer selbst bewußten Kräfte notwendig folgt: dadurch nämlich, daß das Selbstbewußtsein sich im anderen Selbstbewußtsein und, umgekehrt, dieses andere in sich selbst erkennt und damit auch anerkennt. Das Selbstbewußtsein ist also seinem Wesen nach Identität, reines Fürsichsein, d. i. als Subjekt ganz auf sich als Objekt bezogen; und es ist doch auch zugleich auf Anderes bezogen, also Sein für Anderes, oder Andersein.

Dieser Widerstreit wird zunächst offenbar durch den Kampf, d. h. durch den praktischen Widerstreit der Individuen, die sich in den Äußerungs- und Erscheinungsweisen ihres Selbstbewußtseins, ihren Begierden und praktischen Bestrebungen gegenübertreten, oft auf Leben und Tod; gelöst aber wird dieser Widerstreit durch die Beendigung des Kampfes, gleichsam durch den Friedensschluß, durch die Anerkennung einer im Bewußtsein hervortretenden höheren, d. i. die individuellen Interessen synthetisch verknüpfenden, Einheit, welche also auf jeden Fall dem individuellen Selbstbewußtsein überlegen ist. — Dieses Höhere kann nun zunächst ein einzelnes Selbstbewußtsein sein, welches das andere als höher und überlegen anerkennt. Das ist der Fall im Verhältnis des Herrn und des Knechtes. Es geht immer hervor aus dem Kampfe, wobei aber der eine Kämpfende (der Herr) das Selbst, dessen er sich bewußt war, im reinen Fürsichsein, in der reinen Identität erkannte und anerkannte,

während der andere im Selbst nur die sinnlich-objektive Erscheinung, die natürliche Leiblichkeit, das individuelle Leben erblickte. Der erstere war darum bereit, dem reinen Fürsichsein das Sein für Anderes, d. i. das sinnliche Dasein, zu opfern, der letztere ebenso bereit, um der sinnlichen Existenz willen sein Selbst als reines Fürsichsein aufzugeben, es nur noch als ein Bewußtsein für den Anderen anzuerkennen, d. h. sich diesem zu unterwerfen. Was also den Herrn zum Herrn macht, ist, daß er sich über alles Sinnliche zum reinen Selbstbewußtsein erhoben, also auch den Tod (die Vernichtung des Sinnlichen) nicht gefürchtet hat, um sein wahres Selbst zu erhalten; was den Knecht, umgekehrt, zum Knecht macht, ist die knechtische Gesinnung, die ihn den Tod fürchten ließ, die ihn ganz in sein sinnliches Dasein versenkte, so daß er um dessentwillen zuletzt sein Selbstbewußtsein, als reines Fürsichsein, aufopferte.

Indessen ist auch hier, im Verhältnis des Knechtes zu seinem Herrn, das Selbst, als reines Fürsichsein, nur aufgehoben, nicht vernichtet. Es ist aufgehoben, d. h. es ist gleichsam ganz in das Bewußtsein des Herrn übertragen: der Herr befiehlt, der Knecht gehorcht, dieser hat keinen eigenen Willen mehr, sondern will nur, wie der Herr will, kein eigenes Tun (als bewußtes Tun) mehr, sondern sein Tun ist eigentlich das Tun des Herrn; und nur durch Vermittelung des Herrn bezieht der Knecht sich auf die sinnlichen Dinge: er hat sie nach dem Willen des Herrn zu verändern, zu bearbeiten, nicht in freiem Verhältnis zu behandeln oder zu genießen: der Knecht *arbeitet*, der Herr allein *genießt*. — Eben dadurch aber wird wiederum der Widerstreit in sich selbst aufgelöst, so völlig aufgelöst, daß er schließlich in sein Gegenteil verkehrt wird: durch die Arbeit wird der Knecht frei, und damit Herr, durch den Genuß wird der Herr unfrei, und damit Knecht. Denn indem der Knecht die Dinge verändert, formiert und bildet, so verändert und bildet er sich selbst, indem er den Dingen gegenübergestellt wird und so genötigt wird, sie zu erkennen, erkennt er sich selbst, gelangt er immer mehr zum reinen Bewußtsein seiner selbst —

wohingegen der Herr, indem er bloß genießt, immer mehr sein Selbst verliert, teils an die Dinge, deren er zum Genuß bedarf, teils an den Knecht, der sie seinem Genusse zubereitet. So ist die Arbeit des Knechtes die große Schule des Denkens und des Charakters, der Bildung, des Selbstbewußtseins, der Freiheit, daher, wie Hegel sagt, das Bibelwort in diesem Sinne recht hat: Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Das Ergebnis dieser dialektischen Entwickelung ist demnach, daß schließlich der Knecht zum Herrn des Herrn, der Herr aber zum Knechte des Knechtes wird — und wohl niemals ist glänzender, als hier in der Phänomenologie, jener große dialektische Zug des Weltgeschehens entwickelt und begründet worden, der es bewirkt, daß alle großen Freiheits-Gedanken und -Bewegungen der Menschheit immer nur aus den Niederungen des versklavten Daseins aufsteigen, und daß alles Herrentum zuletzt immer durch sein eigenes Wesen sich selbst vernichtet.

Die erste Stufe nun in der Überwindung des knechtischen Bewußtseins bezeichnet Hegel als Stoizismus. Er ist gleichsam das Fazit der durch die Arbeit herbeigeführten allmählichen Läuterung des Selbstbewußtseins. Am Anfange dieser Entwickelung steht die Todesfurcht, die den Knecht eben zum Knechte machte; diese Todesfurcht aber hat nun von vornherein sein Selbst heilsam erschüttert, alles Fixe, wie Hegel sagt, hat in ihm gebebt; die Arbeit hatte dann diese Erschütterung zur Läuterung langsam fortgeleitet, zur Läuterung, d. i. zur Ausscheidung alles dessen, was nicht dem Selbst des reinen Bewußtseins zugehört — nun, im Stoizismus, ist dieses Selbst von allem frei geworden, was es nicht ist, oder, was dasselbe bedeutet, in dieser seiner Freiheit ist das Selbstbewußtsein zum reinen Fürsichsein gelangt und ist somit, weil erhoben über alles, was es nicht ist, auch erhaben vor allem über sein sinnliches Dasein, erhaben darum auch über die Vorstellung der Vernichtung dieses sinnlichen Daseins, d. h. frei von der Todesfurcht. Mag also darum der Knecht auch ferner Knecht bleiben, d. h. für einen Herrn arbeiten, ihm dienen, an dessen Dasein das seine binden —

er selbst ist dennoch Herr und frei, nämlich in der unbezwingbaren Burg des reinen Selbstbewußtseins, in dem Sinne, wie es auch Schiller in den „Drei Worten des Glaubens" ausgesprochen: daß der Mensch frei sei, und wär' er in Ketten geboren; nämlich frei, wenn und soweit er seiner Freiheit, seines reinen Fürsichseins, sich bewußt geworden ist.

Auch hier aber tritt nun aufs neue der Zwiespalt hervor. Der Stoiker ist zwar erhaben über alles sinnliche Dasein, aber diesem Bewußtsein der Erhabenheit ist doch auch jene andere Seite, das, worüber es erhaben ist, gegenwärtig, diesem tritt es gegenüber, macht sich mit ihm zu schaffen. Es macht sich vor allem theoretisch mit ihm zu schaffen, indem es die Nichtigkeit alles Sinnlichen, obwohl sie ihm schon im Bewußtsein gegenwärtig und gewiß ist, nachträglich auch zu beweisen, ja alles bloß sinnlich Erscheinende als eine Täuschung zu begreifen sucht — daher ist der Skeptizismus in diesem Sinne*) der stete Begleiter des Stoizismus, wie dies namentlich im Altertum deutlich hervortritt. Aber welche Anstrengungen es auch machen möge, das Selbstbewußtsein kann das Bewußtsein seines sinnlichen Daseins nicht los werden, weder theoretisch noch praktisch, immer wieder tritt dem reinen Fürsichsein des stolz auf sich selbst beharrenden Stoikers das Sein für Anderes gegenüber, das sich schon aus der individuellen Beschränkung und Begrenzung des Selbst ergibt. Dieses Bewußtsein eines unversöhnten und zunächst, nämlich auf der Stufe des Stoizismus und Skeptizismus, auch unversöhnbaren Gegensatzes nennt Hegel „das unglückliche Bewußtsein". Das Bewußtsein der Zwiespältigkeit und Zerrissenheit, welches sein Wesen ausmacht, kann nun in verschiedenartigen Graden der Stärke und Tiefe sich äußern und hervortreten. Wenn das Selbst im Anfang noch einige Hoffnung hegte, den Dualismus in sich zu überwinden, seine beiden „Seelen" zur

*) Man muß diesen Skeptizismus wohl unterscheiden von anderen Arten, namentlich vom modernen Skeptizismus der Beschränktheit, oder von jener Blasiertheit des Denkens, die, wie Hegel einmal sagt, allem nur die Krätze der Beschränktheit gibt, um es besser kratzen zu können.

Einheit zu binden, so verzweifelt es schließlich daran und trennt nun beide immer mehr, bis schließlich die Kluft unübersteiglich wird: das reine für sich seiende Selbst erscheint ihm nun als ein unerreichbares, in unendlicher Ferne schimmerndes, transzendentes Ideal, das sinnlich erscheinende (individuelle) Selbst, im Gegensatze dazu, als niedere, empirische Form, als gemeine Wirklichkeit; jenes wird zuletzt sogar ganz ins Jenseits verlegt und erhält Qualität des Göttlichen, zu dem Andacht und Sehnsucht sich flüchten; Andacht und Sehnsucht, d. h. nicht ein reines Denken, das zum Begriffe käme, sondern ein unbestimmtes, musikalisches, im „Gemüt" oder als Gefühl verharrendes Denken an etwas (Andacht), „ein gestaltloses Sausen des Glockengeläutes, oder eine warme Nebelerfüllung". Und immer tiefer wird die Kluft, immer unendlicher die transzendente Entfernung des reinen vom empirischen Selbst: so unendlich, daß selbst die geringste Annäherung nur durch den Mittler (den Heiland), oder den Vermittler (Priester) möglich ist; jenes, das Göttliche, erscheint schließlich als ein ganz verschwundenes Leben, von dem nichts übrig blieb als das Grab, so daß sich nun auf dieses Grab (das Grab Christi; Hegel denkt hier namentlich an die Kreuzzüge) die Sehnsucht richtet; und das eigene empirische, sinnliche Dasein erscheint nun in allem als nichtig, als „sündhaft", so daß es auch der Nichtigkeit überantwortet werden muß, durch Kasteiungen, Opfer, durch jede Art der Askese u. s. f. —

Aus eben dieser extremen Entzweiung des unglücklichen Bewußtseins entspringt nun aber wiederum die neue höhere Einheit. Gerade die vollständige Selbst-Entäußerung wird hier dem Bewußtsein zum Hebel für die erneute Rückgewinnung seines Selbst. So wie das knechtische Bewußtsein aus der Arbeit im Dienste des Herrn das Selbst, das ganz an diesen verloren war, geläutert wieder erhält, so nimmt auch der Gläubige sein Selbst, das er verloren hatte an das Jenseits, gerade aus der gläubigen Hingabe und Andacht allmählich zu sich wieder zurück, indem er dessen inne wird, daß das Jenseits ihm selbst, dem Selbstbewußtsein, angehört, daß er sein eigenes Selbst wie ein Projektionsbild in die

transzendente Ferne geworfen, von wo es dann wie ein Fremdes ihm widerstrahlte. Die so gewonnene neue Einheit (Identität) des reinen (für sich seienden) und des empirischen Selbst, des Subjekts und des Objekts, ist diejenige höhere Stufe des Selbstbewußtseins, die Hegel als Vernunft bezeichnet. Hier ist das Bewußtsein seines Selbst ganz versichert und gewiß, es ist gleichsam beruhigt gegenüber allen Erscheinungen, allem Äußeren, auch dem der angeblich jenseitigen Welt, denn „es ist seiner selbst als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit: es verhält sich also als Idealismus zu ihr". Der Idealismus spricht also nur als Tendenz aus, was die Vernunft ihrem Wesen nach ist. „Die Vernunft", sagt Hegel, „ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus."

In dieser selbstsicheren Gewißheit geht das Vernunftbewußtsein zunächst an die Beobachtung der Dinge und wird so, wie Hegel sagt, beobachtende Vernunft. „Die Vernunft hat jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, davon nichts anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigene Unendlichkeit. Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität." — Als solche beobachtende Vernunft durchmißt das Bewußtsein nun wieder alle vorhergehenden Stufen, — nur in der Art, daß sie eben allem ihr Gepräge gibt, d. h. daß sie in allen Dingen das „Wesen", genau genommen sich selbst, sucht und findet. So richtet sich die beobachtende Vernunft zunächst auf die sinnlichen Dinge, nicht um sie sinnlich zu fassen — wie auf den unteren Bewußtseinsstufen — sondern um ihr Wesen zu erforschen. Sie gruppiert zu diesem Zwecke die Dinge, sucht ihren Begriff zu gewinnen, die wesentlichen von den unwesentlichen Merkmalen zu sondern; weiter aber rückt

sie dem Wesen auch durch das Experiment zu Leibe, sie sucht das Gesetz in seinen reinen Bedingungen zu ergründen, sie folgt den Spuren des Zweckbegriffs und der Zweckmäßigkeit — kurz sie breitet sich zunächst und vor allem in den verschiedenen Richtungen der Naturerkenntnis aus. Von der Beobachtung der zweckmäßigen Erscheinungen, der natürlichen Organismen, geht die Vernunft dann weiter fort zu anderen Arten des zweckmäßigen Daseins, zu den Erscheinungen des Lebens, zuletzt auch des höchsten Lebens, der Menschenwelt. Auch hier „beobachtet" sie lediglich, wie bei den Naturdingen, sucht also ebenfalls nur Tatbestände, Fakta, in diesem Sinne nur „Wirklichkeiten", aufzunehmen, um daraus das Wesen zu gewinnen. So kommt sie zuletzt, nächst den biologischen, auch zu psychologischen Gesetzen, in denen das „Wesen" der Individualität gefunden wird: sie findet hier eine Menge von Denkrichtungen, Willensarten, Neigungen, Leidenschaften usw., die alle in der Seele drinstecken sollen, „wie in einem Sack"; so wie denn auch die individuelle Seele als eingebettet (und dadurch bedingt) vorgestellt wird in die Natur- und Welt-Zusammenhänge, die gleichsam seine unorganische Natur bilden. — Aber auf diesem Wege der beobachtenden Vernunft findet das Bewußtsein zwar alles Mögliche, nur nicht, wohin es strebt — sich selbst; es findet lauter Objekte, aber nirgendwo ein Subjekt; es macht sich selbst zu einem Ding unter Dingen, und so ist es denn kein Wunder, daß es zuletzt sein eigenes „Wesen" sogar räumlich-sinnlich anschauen zu können glaubt: im Schädel, genauer im Gehirn. Das Selbst ist ein Ding, das Bewußtsein ist gleich dem Gehirn, „das Sein des Geistes ist ein Knochen" — stärker kann sich die Entzweiung nicht ausprägen, zu der das Bewußtsein als beobachtende Vernunft gelangt ist. —

Eben damit aber tritt auch im großen Drama des Selbstbewußtseins die Peripetie ein: von der äußersten Selbst-Entfremdung kehrt es zu sich zurück, wird dessen inne, daß es unmöglich ein Ding sein kann, und so gelangt es aufs neue zum einheitlichen Bewußtsein seiner selbst: nunmehr als einer zu verwirklichenden Aufgabe, als eines absoluten Zweckes, der zu realisieren ist

durch die Tat — kurz, es erhebt sich zur Stufe der tätigen Vernunft.

Im Gegensatze zur beobachtenden Vernunft, will die tätige Vernunft die Dinge, „die Welt", nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht auf dem Wege der Beobachtung, Erfahrung, Erkenntnis, sondern durch die unmittelbare Gewalt des Wollens, Begehrens und Handelns an sich reißen, als das Ihrige gewinnen. Daher ist diese tätige Vernunft am Anfange ihrer Entwickelung voll stürmischen Begehrens nach der Tat, voll Verachtung für Theorie, Erkenntnis und Wissenschaft. Eben dies ist die Bewußtseinslage bei Faust, als er, aller Wissenschaft entsagend, unter Führung Mephistos seine Weltfahrt antritt. Und Hegel hat das Goethe'sche Faust-Fragment offenbar vor Augen, wenn er dieses Bewußtsein der tätigen Vernunft schildert: es hat alle Erkenntnis und Wissenschaft „als Theorie, als einen grauen, eben verschwindenden Schatten hinter sich", „es verachtet Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben, es hat dem Teufel sich ergeben und muß zugrunde gehen. Es stürzt sich also ins Leben und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. . . . Es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt, welche ebensosehr selbst entgegenkommt, als sie genommen wird." Was die tätige Vernunft also zunächst, auf der ersten Stufe ihrer Entwickelung, sucht, ist das Tun lediglich als Erfüllung, als Befriedigung des Selbst, ist die Sättigung der individuellen Begierde, die Lust, ist die Befriedigung des individuellen Daseins, der Genuß, ist das Ansichreißen der Dinge als Mittel zu diesem Genuß, also der Weltgenuß. Hierbei aber erfährt das Bewußtsein sofort den Widerstreit seines Selbst mit der Welt, mit dem festen, harten Zusammenhange der Dinge: an diesem scheitert das Individuum, es zerschellt an der von ihm noch nicht begriffenen Notwendigkeit und dem Schicksal, „es erfährt", sagt Hegel, „den Doppelsinn, der darin liegt, was es tut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben: es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod".

Aus dieser Erfahrung des unüberbrückbaren Zwiespaltes von Individuum und Welt, des lust-begehrenden, genußfrohen Individuums, das die Welt verzehren möchte, und das doch selbst von ihr verzehrt wird — aus dieser Erfahrung gewinnt nun aber das Bewußtsein wiederum die Möglichkeit der Erhebung zu einer höheren Stufe, zu einer neuen Identität: es will eins werden mit der Welt, mit der Notwendigkeit, dem Schicksal, dadurch daß es selbst die Macht ist, die die Welt ordnet, gestaltet, dadurch daß das Gesetz des eigenen (individuellen) Wesens, das als Gesetz des Herzens bezeichnet wird, auch zum Gesetz des Weltwesens wird. Das ist die Bewußtseins-Stufe der Weltverbesserer: was sie alle erstreben, was ihnen „am Herzen liegt", ist „das Wohl der Menschheit", sie alle sind beherrscht von dem Wunsche und Willen, das Gute, das in ihnen selbst lebt, zu verwirklichen, die „Welt", in der sie das Schlechte herrschend sehen, umzugestalten, die starre Notwendigkeit des Weltlaufes und des Schicksals zu brechen. Allein diese Weltverbesserer müssen ebenso scheitern wie die Weltgenießer. Nicht nur, daß auch bei ihnen der individuelle Wille an der überlegenen, aber unbegriffenen, Notwendigkeit und dem Schicksale sich bricht, an dem festen Gefüge der Welt, das ihrer abstrakten Forderungen spottet: sie scheitern auch an sich selbst und durch sich selbst, durch die Zwiespältigkeit ihres eigenen Wesens. Denn in Wahrheit sind auch diese Weltverbesserer Weltgenießer; nur daß eben für sie der Weltgenuß in dem Selbstgenuß besteht, welchem die Welt als Folie dient: das Individuum befriedigt und gefällt sich in dieser Erhabenheit über die Welt, und um so mehr, je schärfer es dem Weltelend das eigene „gute Herz" und dessen Verlangen kontrastieren kann. So schlägt die Begierde, das Gesetz des Herzens zu verwirklichen, wie Hegel sagt, in „den Wahnsinn des Eigendünkels" um, der alle Dinge der Welt tief unter sich, und darum alles verkehrt sieht.

Über diesen Wahnsinn des Eigendünkels erhebt sich das Bewußtsein in gewisser Weise, wenn es, die Einbildungen und Sophistikationen des sogenannten „guten Herzens" durchschauend, dessen inne wird, daß es unmöglich ist, das vermeintlich Gute,

das in der Welt vermißt wird, ihr aufzunötigen, daß es aber auch zunächst und vor allem doch wohl darauf ankommt, jenes Gute bei sich selbst zu verwirklichen, durch eigene Gesinnung und Tat, kurz, durch das, was man die Tugend nennt. Allein mit dieser der Welt entgegengesetzten Tugend ist es doch auch nicht viel besser, als mit dem sogenannten guten Herzen. Eben weil sie, der Welt entgegengesetzt, rein individuell ist, so ist diese Tugend auch nur wesenlos und leer, eine bloße Abstraktion, der es an jeder Bestimmtheit mangelt, so daß die Tugendhelden dieser Art auch nichts mehr lieben, als müßig zu stehen und zu reden — sie könnten sich ja mit der Schlechtigkeit der „Welt" beflecken! Während also die Welt harte Kämpfe führt und arbeitet, so ist all jenes Reden nur ein Spreizen des tugendhaften Selbstbewußtseins und, weil diesem die wahrhaften Unterschiede fremd sind — die allein aus der Erkenntnis der Welt entspringen — so kann es sich nur mit leeren Wortunterschieden oder bloßen Redensarten zu schaffen machen. Natürlich muß auch diese Tugend an der Welt und ihrer harten Notwendigkeit scheitern. Aber der Weltlauf siegt hierbei „nicht über etwas Reelles, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, von der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute, von dem Mißbrauch der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben, aber die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen, Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edlen Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortrefflichen Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt."

Aus all diesem Widerstreit rettet sich nun das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, zu einer neuen höheren Einheit, indem es sich ganz auf sich selbst, auf sein individuelles Selbst — denn darüber ist es ja noch nicht hinausgelangt — zurückzieht, sich gleichsam mit sich selbst zusammenschließt. Die Individualität ist ihm nun das wahrhaft Wirkliche, sie ist „sich an und für sich reell".

„Das Bewußtsein hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Tuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst.“ Wenn und soweit das Individuum dieserart alle Voraussetzungen und alle Zwecke immer in sich selbst findet, kann es sich auch immer wohl und befriedigt fühlen, wie der Fisch im Wasser, wie das Tier in seinem ureigenen Element — daher nennt Hegel diesen Bewußtseinszustand „das geistige Tierreich“. Hier, im geistigen Tierreich, kann es also im Grunde weder Unzufriedenheit noch Klage, noch Reue u. dgl. geben — denn dies alles würde ja schon ein Selbständiges, ein Ansich gegenüber dem Individuum voraussetzen, womit dieses in Beziehung träte und sich vergliche. —

Allein auch hier ist der Zwiespalt unvermeidlich. Denn das Individuum muß ja handeln, sich zeigen, sich darstellen, als das, was es ist — eben dies ist ja sein ganzer Zweck. Es stellt sich aber dar in einem Werke, wobei es gleichgültig ist, ob dieses Werk Wirklichkeit ist oder war, oder bloße Absicht blieb, oder durch Andere vernichtet wurde. Dieses Werk nennt das Individuum seine Sache, um zum Ausdruck zu bringen, daß es hier, in diesem Tun, sich selbst, sein eigenes Wesen ausdrücke, daß es also auf diese objektive Seite, nicht auf die subjektive, oder, anders ausgedrückt, eben auf die Sache, nicht auf die Person, ihre Interessen und Vorteile ankomme. Allein diese vorgeblich sachliche Gesinnung, oder dieses „ehrliche Bewußtsein“ täuscht sich selbst und andere: denn wie sollte es ihm wohl um „die Sache“ zu tun sein, da es ja hier ein Ansich für das Individuum gar nicht gibt, da alles in der Sache den Stempel des Selbstbewußtseins trägt, und ohne das wesenlos wäre? „Es tritt damit ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst, als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden.“ „Es ist ebenso Betrug seiner selbst und der anderen, wenn es nur um die reine Sache zu tun sein soll; ein Bewußtsein, das eine solche auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die anderen, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen; und sie

an ihm, daß es ihm ebenso nicht um die Sache, als Gegenstand, sondern als um die seinige, zu tun ist."

Dieses selbstgefällige Gaukelspiel des geistigen Tierreichs durchschaut das Bewußtsein, indem es von „seiner" Sache sich erhebt zur absoluten Sache, die nicht mehr bloß die seine ist und sein kann, weil sie die Sache aller ist, weil sie alles Bewußtsein beherrscht und durchdringt: das ist die Sittlichkeit. Nun tritt an die Stelle des geistigen Tierreichs das Reich der Sittlichkeit, die Vernunft wird zum Geist, indem das Bewußtsein sich zur vollkommenen Einheit zusammenschließt mit dem Sein, das Ich mit der Substanz, das Subjekt mit dem Objekt. Freilich spielt der Individualismus des geistigen Tierreichs im Anfang in das Reich der Sittlichkeit noch mit hinein. Denn indem das Bewußtsein eines Substanziellen, Unwandelbaren inne wird, das in ihm selbst beschlossen ist, sucht es zunächst von sich aus dieses Unwandelbare festzustellen und prüfend zu sichern; es versucht, mit anderen Worten, dieses Substantielle, Unwandelbare in der Form von (sittlichen) Gesetzen mit unverbrüchlicher Geltung auszusprechen und zu fassen. Aber das ist unmöglich; vom individuellen Standpunkte aus kann ich immer nur eingeschränkte, bedingte Gesetze feststellen, also nur Gesetze, die keine sind: z. B. du sollst die Wahrheit sprechen — wenn du sie weißt; du sollst das Eigentum Anderer achten — wie aber, wenn man das Eigentum selbst für ein Übel hält?

Diesen letzten Zwiespalt kann man nur hinwegräumen durch volle Erhebung in das Reich des Geistes, dadurch, daß man dessen inne wird: das Sittliche ist weit erhaben über alles individuelle Bewußtsein, es ist die Substanz, die dieses Bewußtsein selbst durchdringt, und die Gesetze des Sittlichen werden nicht „gemacht" und ausgeklügelt, sondern „sie sind, und weiter nichts. ... So gelten sie der Antigone des Sophokles, als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht:

> nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
> lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.

Sie sind. ... Wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht aber eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten."

Diese unverbrüchlichen Gesetze sind die des Gemeinwesens, die im Volke und Staate herrschend sind; indem das individuelle Bewußtsein sich eins weiß mit ihnen, so ist erst hier der Geist zu seiner Wahrheit gelangt, in diesem Gemeinbewußtsein, d. h. in diesem Ich, welches Wir, in diesem Wir, welches Ich, in dem Individuum, das eine Welt ist. Das Gemeinwesen als Volk wird beherrscht vom unterirdischen oder göttlichen Gesetz, das Gemeinwesen als Staat vom offenkundigen oder menschlichen Gesetz. Das erstere, welches, aus unbekannten Quellen hervorbrechend, das Wesen der „Volkheit" bestimmt, ist von unwiderstehlicher Gewalt und jeder menschlichen Einwirkung und Willkür entrückt; das letztere, das unmittelbar aus dem Gemeinbewußtsein hervorgeht, wie es dieses auch wiederum bestimmt, kann wenigstens durch menschliche Willkür beeinflußt werden. Eine andere Geltung hat darum auch das Individuum als Glied des Volkes, der Stammesgemeinschaft und im engeren Kreise der Familie, und eine andere als Glied des Staates, als Bürger. In ersterer Hinsicht ist es schlechthin unersetzlich, von höchstem Wert, als dieses unsagbar eigentümliche, unvergleichliche Individuum; als Bürger dagegen hat das Individuum nur den Wert, der ihm nach seiner Leistung für den Staat, nach seiner Bedeutung für das öffentliche Wohl, für die politische Einheit zukommt. Darum ist die Familie die Stätte der Pflege und hingebenden liebevollen Sorgfalt für das Individuum, deren Trägerin namentlich die Frau ist; in ihr gedeihen darum alle Pietätsgefühle — dem Staate dagegen können und müssen diese oft fremd sein, er muß unter gegebenen Umständen das Individuum opfern um des Ganzen, um der sittlichen Zwecke

willen, die schon in seinem bloßen Bestehen liegen. Diese Beziehung beider Seiten der Sittlichkeit und ihren tragischen Konflikt hat Sophokles in seiner „Antigone" zur Darstellung gebracht: die Staatsgewalt, in der Person des Herrschers, hat den Bruder dem Ganzen geopfert, ja seine letzte Ehre ihm geraubt, dadurch, daß sie ihn den Tieren zum Fraße hinwarf — die Schwester aber erfüllt ebenso ihre heiligste sittliche Pflicht, indem sie den Leichnam des Bruders pietätvoll bestattet. Der tragische Konflikt ist hier dadurch gegeben, daß auf jeder der beiden Seiten ein Nichtwissen der anderen stattfindet: Kreon wird getrieben vom Pathos der menschlich-offenkundigen Gesetzlichkeit des Staates, und weiß nichts von dem Pathos der unterirdisch-göttlichen Gesetzlichkeit der Familie, von dem Antigone getrieben wird — und bei dieser ist es umgekehrt. So werden beide schuldig, und aus der Schuld folgt ihr Schicksal; beiden folgt also die Erinnye, welche das verletzte Gesetz zu rächen hat; denn, wie Hegel von dem tragischen Charakter überhaupt sagt: „indem durch die Tat auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt".

Dieser Widerstreit wird nun wiederum gelöst in der Einheit des Rechtszustandes und der Rechtsordnung. Im Rechtsstaate sind göttliches und menschliches Recht, die unterirdische Gesetzgebung der Familien, Stämme oder ganzer Völker (das letztere z. B. im römischen Weltreiche) mit der offenkundigen Gesetzgebung des Staates eins geworden. Allein gerade aus dieser Einheit entwickelt sich nun wieder eine neue stufenweise fortschreitende Entzweiung, eine Selbstzersetzung und Selbstentfremdung des Geistes. Dieses Reich des sich entfremdeten Geistes nennt Hegel auch das Reich der Bildung — im eigentlichsten Sinne des Wortes. Denn im Rechtsstaate sind zunächst alle natürlichen Unterschiede als solche aufgehoben: „die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseins in sich auf und berechtigt sie". An die Stelle der natürlichen Unterschiede (Charakter, Individualität usw.) treten also die Unterschiede der Bildung, welche

im Grunde keine Unterschiede sind; denn Bildung bedeutet ja immer nur Entäußerung des Selbst zugunsten des Allgemeinen, und diese Selbstentäußerung hat wohl verschiedene Variationen und Grade, aber keine spezifischen Unterschiede. So sind alle Individuen nivelliert, und nur das Allgemeine ist in ihnen als Substanz „wirklich". In diesem Sinne wird jedes Individuum „gebildet" durch die Staatsmacht, sie ist die absolute Grundlage und das Bestehen alles seines Thuns; es wird ebenso gebildet durch die ganze Fülle des mit der Staatsmacht Gegebenen, durch den Reichtum (im weitesten Sinne dieses Wortes), der ebenso das beständig werdende Resultat der Arbeit und des Tuns aller ist, wie er sich wieder in den Genuß aller auflöst; es wird endlich gebildet durch das allgemeine, mit alledem gegebene Bewußtsein, den Gemeingeist — man pflegt diese Bildung, die geistige, ja im engeren Sinne als Bildung überhaupt zu bezeichnen. Allein das individuelle Bewußtsein ist hier überall nur zurückgedrängt und verdunkelt, nicht aufgehoben; und so rächt es sich gleichsam heimlich am Allgemein-Bewußtsein und erzeugt dadurch die stärkste Zwiespältigkeit. So nennt das Bewußtsein die Staatsmacht bald gut, bald schlecht, ist bald ihr gegenüber gehorsam, dienstwillig und aufopferungsfreudig, mit einem Worte edelmütiges Bewußtsein, bald nur widerwillig und heimtückisch gehorsam, immer zum Aufruhr bereit, mit einem Worte niederträchtiges Bewußtsein; und wenn die Staatsmacht sich in einer Person, dem absoluten Herrscher, verkörpert, so wird aus dem „Heroismus des Dienstes", der freiwilligen begeisterten Hingabe, jederzeit leicht „der Heroismus der Schmeichelei", der diese Hingabe nur heuchlerisch in Worten äußert. Ebenso findet das Bewußtsein im Reichtum bald das Gute, erkennt in ihm den allgemeinen Wohltäter, bald findet es ihn schlecht, sieht in ihm eitlen, vergänglichen Besitz und dementsprechend ausschließlich die Quelle verächtlicher Genüsse, schmäht auf ihn und sucht ihn neidisch-hämisch zu entwerten und herabzusetzen. Endlich zeigt sich diese Zwiespältigkeit besonders stark auch auf dem geistigen Boden selbst. Indem das Individuum alles, was es ist, nur durch das Gemein-

bewußtsein ist, und doch seine Sonderart hervortreten lassen möchte, so kann es dies nur durch die Form, die es irgendwelchem Inhalte des Gemeinbewußtseins gibt. So erhält hier die Sprache, als Vehikel der Bildung, eine besondere Bedeutung, und die „formale Bildung" in diesem Sinne wird zur Bildung überhaupt. Nun handelt es sich nicht mehr um die Sache selbst, von der man redet, über die man denkt, diskutiert usw., sondern es handelt sich nur um ein bloßes Spielen mit der Sache, um ein Jonglieren des Geistes, das, mehr oder weniger geist-reich, sich der Sprache nur als des gefälligen Werkzeuges bedient.

Endlich aber durchschaut das Bewußtsein diesen ganzen Zwiespalt der Bildung, es weiß, daß es die Staatsmacht heimlich schmäht, indem es sie erhebt, daß es den Reichtum verwünscht und beneidet, indem es ihn als Wohltäter preist, und ihm nur schmeichelt, um bei ihm zu schmarotzen, daß es ihm endlich bei allen seinen Reden nicht ernst ist, daß es eitles Gaukelspiel mit Worten treibt, indem es anscheinend sich in die Sache vertieft: das ist das vollkommen zerreißende wie zerrissene Bewußtsein, und sein Ende ist eine Art allgemeiner Maskerade und Demaskierung zugleich, ein Karneval des Geistes, wo alles im auflösenden Spiele sich ins Gegenteil verkehrt, und dadurch sich selbst vernichtet. „Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Anderen, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit."

Es ist nur ein besonderes Folgeergebnis dieses allgemeinen geistigen Auflösungsprozesses, daß im Reiche der Bildung auch das glaubende Bewußtsein zur Auflösung kommen muß, das glaubende Bewußtsein, das der diesseitigen Macht (des Staates) die jenseitige (Gott) als die absolute entgegensetzt. Dieser besondere Auflösungsprozeß heißt die Aufklärung. Es versteht sich von selbst, daß die Aufklärung Hand in Hand geht mit allen Formen und Entwickelungsstadien der Bildung, auch und vor allem mit dem zerreißenden und zerrissenen Bewußtsein. Diese Aufklärung

ist zunächst gar keine besondere Einsicht innerhalb des Reiches der Bildung — die letztere „hat vielmehr von vornherein selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, das Gefühl der Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseins hindurch gerädert und an allen Knochen zerschlagen zu sein; ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurteilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustandes". Aber wenn sie so auch zunächst wie von selbst sich ausbreitet und alles entgegenstehende Feste, also auch den Glauben, in der Stille überwältigt, so spannt sich doch auch der Gegensatz von Aufklärung und Glauben zum Kampfe. Die erstere wendet sich nun aggressiv gegen den Glauben, den sie als Aberglauben mißachtet, sie sieht in ihm bloß Irrtum und Wahn oder Priestertrug und läßt von dem ganzen Reichtum der Volksreligion nichts übrig, als den engen und leeren Allgemeinbegriff eines höchsten Wesens, der Ausdünstung eines Gases vergleichbar — das ist die Plattheit der Aufklärung, wie des Reiches der Bildung überhaupt, die eben alles Besonderte nivelliert; so behandelt sie nun z. B. auch die Glaubensurkunden, die nur zur Bestätigung des Glaubens dienen, als Glaubensquellen, die wie Zeitungsnachrichten auf ihre „Richtigkeit" geprüft werden müssen. Und die ganze Zuspitzung des Widerstreites von Aufklärung und Glauben zeigt sich darin, daß für erstere der natürliche Mensch, als bewußtes Tier, der Schöpfungszweck, für letzteren gerade die Überwindung und Aufopferung dieses natürlichen Menschen der Religionszweck ist. Für die Aufklärung ist daher der Nutzen das große Idol, und in diesem Sinne ist ihr auch die Religion „nützlich", ja das Allernützlichste. — In diesem Kampfe aber unterliegt nun zuletzt der Glauben; er wird von der Aufklärung gleichsam angesteckt, durch und durch infiziert, d. h. er wird aufgeklärter Glaube; so daß es nun zwei Arten der Aufklärung gibt: die ursprüngliche, befriedigte, die ihr Ziel erreicht hat, und die unbefriedigte, die noch glaubt und doch nicht mehr glaubt, zwischen Aufklärung und Glauben hin und her schwankt. Denn „eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende,

daß sie in zwei Parteien zerfällt, denn dadurch zeigt sie, das Prinzip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat .... So daß also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist".

Nicht nur der Glauben wird im Reiche der Bildung durch die Aufklärung aufgelöst, sondern alles Feste, auch das der bürgerlich-staatlichen Ordnung. Alle Unterschiede sollen hier fallen — das Prinzip der égalité — und erst in dieser Unterschiedslosigkeit glaubt das Individuum seiner selbst sicher zu sein: liberté. Darum muß zuletzt auch der Unterschied von Regierenden und Regierten aufgehoben werden: die ersteren erscheinen nun den letzteren ebenso verdächtig, als die tatsächlichen Usurpatoren der Macht, wie die letzteren den ersteren, als diejenigen, welche usurpieren wollen. Das Staatsleben reduziert sich nun auf den Kampf, nicht der Parteien, sondern der „Faktionen", deren Siegen und Unterliegen, wobei jede siegende Faktion die natürliche Tendenz hat, jeden, der nicht ihr Anhänger ist, als verdächtig zu behandeln und zu vernichten. So entsteht — Hegel denkt natürlich hier besonders an die französische Revolution — die Herrschaft des Schreckens, die liberté und égalité wird zur „Furie des Verschwindens", d. h. die absolute Freiheit und Gleichheit sieht sich genötigt, alle Individuen von ungleicher Art und Gesinnung zum Verschwinden zu bringen, nämlich zu töten. So wird wirklich die Freiheit und Gleichheit aller natürlichen Menschen in gewisser Weise realisiert: nämlich durch den Tod. Man befreit sich, indem man alle Menschen, die dieser Freiheit hindernd im Wege zu stehen scheinen, vernichtet; man macht die Menschen gleich, dadurch, daß man allen, die etwas Besonderes sind oder zu sein scheinen, die Köpfe abschneidet, so wie der Friseur die Haare egalisiert, indem er alles Überflüssige und Hervortretende mit der Schere wegschneidet.

Durch eben diese äußerste Zuspitzung des Widerstreites aber wird wiederum die neue Wendung in der Entwickelung des Be-

wußtseins eingeleitet. Indem es, als individuell, seine Nichtigkeit durchlebt und die Furcht des absoluten Herrn aller Individualität, des Todes, empfunden hat, so kehrt das Bewußtsein geläutert zu sich selbst zurück und wird dessen inne, daß die Freiheit nicht als der ungeläuterte Wille vieler unterschiedsloser Individuen zu fassen sei, sondern als der über-individuelle, d. i. der uneigennützige, reine Wille, oder als die Substanz des Bewußtseins selbst, als das reine, für sich seiende Selbstbewußtsein. So entsteht die neue Gestalt des Geistes, die neue höhere Stufe des Bewußtseins: der seiner selbst gewisse oder moralische Geist. — Allein auch dieser zeigt sich sogleich als in sich zwiespältig, ja im Grunde als ein Nest von Widersprüchen und „dialektischen Anmaßungen". Hegel denkt hierbei fast ausschließlich an die Kantische Morallehre, ohne sie zu nennen, und er wiederholt nun in verschärfter Weise die Kritik, die er bereits in der Schrift über „Glauben und Wissen" geübt. Das durchgehende Thema der moralischen Weltanschauung (Kant) ist, wie es schon der Name sagt, das Verhältnis von Moralität und Welt (Wirklichkeit). Die Moral will beide vereinigen, und kann sie nicht vereinigen, sie verwickelt sich, indem sie es dennoch versucht, in die größten Widersprüche und Ungereimtheiten. Das tritt besonders im Begriff des „Postulates" zutage. Der Widerstreit von Pflicht und Neigung, Moralität und Sinnlichkeit, Sittlichkeit und Glück usw. wird empfunden, — also wird ihre Harmonie „postuliert", da sie auf andere Weise eben nicht zu gewinnen ist; und es wird selbst der moralische Welturheber „postuliert", der zu dieser Harmonisierung unentbehrlich erscheint. Da aber nun nicht bloß die Harmonie von Moral und Glück, sondern selbst das Ziel der Moralität in einer unendlichen Ferne liegen soll, der man sich nur annähert, so gibt es in der Wirklichkeit tatsächlich keine Moral, denn eine prozentweise Moral ist eben keine, und darum ist es, nach Hegels Ausdruck, von der moralischen Weltanschauung nur „Verstellung", von Moral überhaupt zu sprechen.

Aus diesem Dualismus von Moral und Wirklichkeit sucht sich das moralische Bewußtsein dadurch zu retten, daß es wieder

ganz in sich selbst zurückgeht — diese Gestalt des moralischen Geistes ist „das Gewissen". Hier hat, wie es schon der Name sagt, das Bewußtsein die Gewißheit (das Wissen) in sich selbst, nicht in etwas von außen Kommendem; die Pflicht wird hier nicht erfüllt um der Pflicht willen, sondern es heißt hier: „ich habe die Pflicht, nach meiner Überzeugung zu handeln, nach meinem besten Wissen und Gewissen, weil es mein Wissen und meine Überzeugung ist". — Hier ist ja nun anscheinend der Konflikt von Moral und Wirklichkeit beseitigt, aber dafür ist dieses moralische Bewußtsein auch von jeder Wirklichkeit entfernt, inhaltlos und, in seiner Erhabenheit über die Welt, auch bestimmungslos und leer. Dieser Moralität des Gewissens, die sich von jeder bestimmten Pflicht entbindet, die, in der Kraft der Gewißheit ihrer selbst, sich selbst die Majestät der absoluten Autarkie, die unumschränkte Macht zu binden und zu lösen, zuschreibt, hat einmal Jacobi in einem Briefe an Fichte sehr deutlichen Ausdruck gegeben. Wenn die Kantische Moral gebietet: du sollst nicht lügen, du sollst nicht töten u. s. f., so mißachtet Jacobi jedes dieser bestimmten Gebote — aus Moralität, nämlich aus der Moralität des selbstherrlichen Gewissens heraus; und so erwidert er herausfordernd: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will, wie Timoleon" usw. — Da es nun also dieser Gewissensmoral gegenüber kein positives Kriterium und keinen Maßstab zur Prüfung ihres Wertes gibt, da man der bloßen Versicherung, daß das Bewußtsein die Gewißheit in sich selbst habe, Glauben schenken muß und soll, so ist es natürlich, daß diese Versicherung immer wiederholt wird, daß das Reden darüber kein Ende nimmt: so wird diese Gewissensmoral redselig und schönrednerisch, sie neigt überhaupt mehr zu Reden als zu Taten, und so liegt es nahe, daß sie zuletzt überhaupt von der Wirklichkeit sich zurückzieht, um sich ihre innere Reinheit, in der sie eitel sich selbst bespiegelt, nicht zu beflecken. So geht die Bewußtseinsform der Gewissensmoral über in die

schöne Seele (im moralischen Sinne), die weltscheue, schwächliche Sentimentalität. „Um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es (das Bewußtsein) die Berührung mit der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen. ... Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nur mit dem Bewußtsein der Leerheit, sein Tun ist das Sehnen ... in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche, sogenannte schöne Seele, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Duft, der sich in Luft auflöst." —

Dieser Tatlosigkeit der schönen Seele entsprechend gibt es auch eine Art Tatlosigkeit des moralischen Raisonnements, d. h. ein „beurteilendes Bewußtsein", das, weil es selbst allem Tun abgewandt ist, keine Art wirklichen Tuns versteht, darum so gut wie alles Tun verwirft, das also sich gegenüber immer das Böse zu haben glaubt, obwohl es diesen Gegensatz in sich selbst hegt. Es zieht namentlich die großen Männer der Geschichte vor sein Forum und beurteilt sie, die aus leidenschaftlicher Seele eine große Sache zu der ihrigen gemacht haben, als böse, als eigennützig, ruhmsüchtig, ehrgeizig u. s. f. — kurz, in der kleinlichen Art eines (moralischen) Kammerdieners. Und auch hier kann man sagen, daß niemand ein Held bleibt vor seinem Kammerdiener, „nicht aber, weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist".

Wiederum wird diese äußerste Entzweiung überwunden durch Erhebung zu einer neuen höheren Einheit. Das Bewußtsein wird dessen inne, daß der Zwiespalt des beurteilenden moralischen Bewußtseins, welches das Böse zu kennen und zu wissen meint, und des „wirklichen" Bewußtseins, welches das Böse ist, nur in ihm selbst ist; daß es in dem Allgemeinen, welches das Böse (urteilend) in sich hegt, ebenso sich selbst, sein allgemeines Wesen, anschaut, wie es in das „Andere", nämlich das Bewußtsein, welches das Böse ist, nur sein eigenes, nämlich einzelnes, Wesen hineinprojiziert; daß es also im Widerstreit seines moralischen Bewußtseins mit der Wirklichkeit nur mit sich selbst im Widerstreit war, und nur sich selbst

verwundete, indem es von der Schlechtigkeit und Verderbnis der „Welt" verwundet zu sein meinte.

„Aber die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben." So findet hier die Heilung statt, indem beide Seiten, das Individuum und die Anderen, die „Welt", sich als böse, also als nichtig, erkennen und anerkennen, infolgedessen sich vergeben, sich verzeihen und *versöhnen*, und so zur neuen Einheit zusammenschließen. Der Gegensatz ist auch hier nicht geschwunden; aber er ist *als* Gegensatz durch die Versöhnung aufgehoben, und eben darin, in dieser Versöhnung, nicht nur der Moralität mit der Wirklichkeit, sondern überhaupt des Allgemeinen mit dem Einzelnen, des reinen Insichseins und Fürsichseins mit dem rein Individuellen, des Unendlichen mit dem Endlichen, des Ewigen mit dem Zeitlichen — eben darin besteht hier für das Bewußtsein die Gewißheit seiner selbst. Diese Stufe ist der *absolute Geist* oder, sofern dieser selbst wieder Gegenstand des Bewußtseins wird, *die Religion*: „es ist *der erscheinende Gott* mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen."

Im absoluten Geiste sind natürlich alle Stufen des Bewußtseins als aufgehobene Momente enthalten; jede kann darum auch besonders bedeutungsvoll hervortreten, und dadurch den Charakter der Religion bestimmen. Daher wie der Mensch ist, so ist auch sein Gott. Die Hauptstufen in der Entwickelung der Religion entsprechen also den Hauptstufen in der Entwickelung des Bewußtseins.

Die erste Stufe der Religion, die Hegel als *die natürliche Religion* bezeichnet, (besser wäre: Naturreligion), entspricht also dem gegenständlichen Bewußtsein: die Gewißheit des Absoluten wird hier nach außen projiziert, die Gottheit erscheint hier in sinnlicher Gestalt, und wird als solche gegenständlich angeschaut. Den besonderen Stufen des sinnlich-gegenständlichen Bewußtseins entsprechen natürlich auch die der Naturreligion, die also — wie bei den orientalischen Völkern — fortschreitet von der Darstellung des Göttlichen in Blumen und Tieren bis zu hieroglyphischen oder

demiurgischen Gestalten, in denen das Bewußtlose mit dem Bewußten noch gemischt ist, wie in der Memnonssäule, die noch nicht selbst beseelt ist, aber erklingt, wenn sie vom Lichtstrahl getroffen wird: „Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Inneren, ist noch nicht die Sprache, das Dasein, das an ihm selbst innerlich ist."

Von dieser höchsten Stufe der Naturreligion aus, auf welcher das Bewußte noch mit dem Bewußtlosen, das einfach Innere mit dem vielgestaltigen Äußeren ringt, findet das Bewußtsein dann den Weg hinüber zur neuen Entwickelungsstufe, der *Religion des Selbstbewußtseins* — Hegel bezeichnet sie als *Kunstreligion*, und ihre Darstellung ist der *Hellenismus*. Hier hat der Geist bereits gesiegt über die Natur, d. h. er hat diese als ein Moment seiner selbst erkannt, und so stellt er das Göttliche nicht mehr dar in niederen Naturformen, sondern in der ihm adäquaten *Menschengestalt*, in der er sich selbst, sein eigenes Wesen, anschaut, so daß die Götter in ihren vielfältigen Formen nur gleichsam erhöhte menschliche Bruderwesen sind. Hierbei wird die künstlerische Darstellung schrittweise immer vergeistigter, immer mehr der Schwere des Stoffes entkleidet: so führt *eine* stetige Entwickelungsreihe von der *Bildsäule*, der bloß leiblichen Verkörperung des Gottes, zu seiner Darstellung im *beseelten, lebendigen* Kunstwerk, d. h. in lebendigen rhythmischen Bewegungen (z. B. im Bacchus-Zug, den olympischen Spielen), wo der Kultus im Grunde nur „das Fest ist, das der Mensch zu seiner eigenen Ehre sich gibt", dann zum *geistigen Kunstwerk*, dem Epos, der Tragödie und Komödie. Bei dieser fortschreitenden Vergeistigung aber wird das Bewußtsein dessen inne, daß es selbst gleichsam hinter allem Göttlichen steckt, daß es selbst das Göttliche ebensowohl als Künstler bildet, wie als Mensch in sich hegt, und eben darum verehrt. Es ist im Grunde der Künstler, dieser wirkliche Mensch, der die Kunstreligion macht, als Bildner, als Dichter, als Schauspieler — und es sind ebenso die wirklichen Menschen, die, als Menge im Tempel, als Chor in der Tragödie usw., das zuschauende und betrachtende

Bewußtsein ausmachen, dieses Bewußtsein, das die göttlichen Schicksalsmächte erkennt, und sich eben dadurch über sie erhebt. So kehrt das Selbstbewußtsein schließlich immer mehr in die Tiefen seiner selbst ein, es tritt hinter der künstlerischen Gestalt hervor, wie der Schauspieler hinter seiner Maske, und — erfaßt und zeigt sich nun selbst, als den reinen Geist, als das wahrhaft Göttliche.

Auf diese Weise wird nun, eben durch den Untergang der Kunstreligion, das Absolute, und damit die Religion, „offenbar". Für diese offenbare Religion — Hegel identifiziert sie mit der christlichen — ist also der Geist selbst das Absolute, das da erscheint, das als Göttliches Gestalt gewinnt und angeschaut wird. Das ist die Bedeutung der Gestalt Jesu: er ist der Gott, der Mensch geworden, der Geist, der Fleisch geworden, der Gottessohn, der zugleich Menschensohn ist. Dieserart ist die Anschauung der Gestalt Jesu lebendig in der ersten Gemeinde. Aber so, in dieser Reinheit, kann die Gemeinde die Gestalt Jesu nicht festhalten, sie kann die Einheit des Menschlichen und Göttlichen, die in ihr zum Ausdruck kommt, nicht bewahren, sie trennt also beides wieder, aus der Einheit des Glaubens entwickelt sich der Dualismus von Gott und Welt, die Vorstellung der Menschheit als weit entfernt von Gott, darum als heilsbedürftig, eines Mittlers, Heilands benötigt u. s. f.

So gerät das Selbstbewußtsein auch hier noch in eine Reihe von Widersprüchen — es befreit sich von ihnen, indem der Inhalt der offenbaren Religion zuletzt in die ihm allein gemäße Form der Erkenntnis, des begreifenden Denkens erhoben, indem der Glaube zum Wissen wird. In der Religion, auch in der absoluten Religion, ist das Absolute immer noch von außen gegeben, geoffenbart — diese letzte Schranke wird überwunden, indem es seiner selbst innerlich gewiß, d. h. zum absoluten Wissen wird. Religion und Wissenschaft (Philosophie) haben also denselben (absoluten) Inhalt, nur jene in der Form der Vorstellung, diese in der des Begriffs. Die Religion ist die frühere Form, und insofern auch die Voraussetzung, der Wissenschaft, aber diese

ist die höhere, die letzte und höchste Form: der absolute Geist in seiner reinen, für sich seienden Wahrheit. „Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist, aber diese allein ist sein wahres Wissen von ihm selbst."

Hier, im absoluten Wissen, müssen nun demnach alle Stufen des Bewußtseins als aufgehobene Momente enthalten sein, und alle können wieder erscheinen, nicht als daseiend, nach außen hervortretend, sondern als bewußt-seiend, verinnerlicht. So hat schon Plato die Erkenntnis als Erinnerung charakterisiert, und so ist insbesondere das absolute Wissen die Erinnerung, d. i. die Verinnerlichung, aller seiner Vorstufen; es hat, sagt Hegel, „zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit."

Mit diesem etwas veränderten Zitat aus dem Freundschafts-Hymnus in Schillers „Theosophie des Julius" schließt die „Phänomenologie des Geistes" und bringt dadurch noch einmal deutlich zum Ausdruck, daß sie, geboren aus dem ursprünglichen Geiste deutscher Mystik, an die Abfolge von deren geschichtlichen Erscheinungsformen als letzte, höchste und umfassendste sich anreiht, erfüllt insbesondere von jenem Pantheismus des Geistes, den schon Schiller mit dichterischem Schwunge verkündet hatte.

23. Die Logik.

In der Phänomenologie hatte Hegel zu zeigen gesucht, wie der Geist auf einem langen Entwickelungswege, durch vielerlei Irrungen und Wirrungen — den dialektischen Prozeß — hindurch, zuletzt sich selbst findet, als absolutes Wissen im begreifenden Denken seiner selbst gewiß und inne wird. So erhebt sich nun die Frage: worin besteht, für sich betrachtet, dieses absolute Wissen, das die Wahrheit des Geistes ist? Was ist, mit anderen Worten, das Absolute, wenn es nicht mehr, wie auf allen anderen Entwickelungsstufen des Bewußtseins, gesucht und mehr oder weniger bloß geahndet, sondern gefunden und gewußt, oder *begriffen* ist?

Die Antwort auf diese Frage ist die *Logik*, die Lehre vom Begriffe. Während die Phänomenologie also die zahlreichen Stufen zum Tempel der Gewißheit *hinanleitete*, führt die Logik nun in ihn *hinein* und lehrt das Absolute in seiner unverhüllten Wahrheit kennen, die sich demnach in einer Reihe von Begriffen darstellen muß. Hierbei handelt es sich natürlich nicht um empirische Begriffe, sondern um die schon von Kant davon unterschiedenen und, nach dem Vorbilde des Aristoteles so genannten, *reinen Begriffe* oder *Kategorien*, um jene Prädikate alles Seins, durch welche jedes Begreifen überhaupt sich vollzieht. Freilich unterscheidet sich Hegel hier von Kant vor allem in zwei Hauptpunkten. Der letztere hatte die Kategorien von der Erfahrung abgesondert, sie ihr gegenübergestellt, und diese scharfe Scheidung z. B. dadurch besonders betont, daß er die Kategorien nur auf die Erfahrung unter gewissen Vorbehalten „angewandt" wissen will — diese Trennung von Denken und Sein

ist natürlich für den Identitätsphilosophen unmöglich. Die Hegelsche Logik ist also als Lehre vom reinen Denken auch Seins-Lehre (Ontologie) und Metaphysik (Lehre von den Prinzipien); und so wird, wie Hegel in scharfer Zuspitzung gegen Kant bemerkt, „jenes sonderbare Schauspiel" beendet, „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes". Sodann hatte aber Kant auch nur eine „Tafel" von Kategorien aufgestellt, deren Glieder nur rhapsodisch verknüpft waren — für Hegel aber ist die Wissenschaft *System*, also müssen ganz besonders die reinen Begriffe, durch die alle Wissenschaft erst besteht, einen in sich geschlossenen (zyklischen) Zusammenhang bilden, derart, daß, wie im System der Bewußtseinsformen, der Phänomenologie, jeder niedere Begriff zum höheren „dialektisch" hinaufleitet, bis zum höchsten, dem absoluten Begriffe, der wieder alle anderen als „aufgehobene Momente" in sich schließt.

Insoweit die Logik das Absolute schlechtweg, wie es für sich selbst besteht, zum Ausdruck bringt, kann man sie auch als die Enthüllung des Göttlichen betrachten und ihren Inhalt als „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". Insoweit dieser Inhalt aber auch von aller Beimischung des Endlichen und Begrenzten, vor allem auch des *Sinnlichen*, befreit ist, in welcher Sphäre die meisten Menschen, als in *ihrem* Reiche des Lichtes, leben, so kann man das System der Logik, wie es Hegel tut, auch als „Reich der Schatten" bezeichnen. Aber so sauer die Arbeit in diesem abstrakten, d. h. vom Sinnlichen losgelösten, Elemente auch ist, „das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich, ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins". Diese Zucht besteht vor allem auch darin, daß das Denken von allen *subjektiven* Beimischungen und Einflüssen sich einmal ganz entwöhnt. Dies ist zwar bei jeder Art von Denken notwendig. Denn „indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzu-

tue". Indem aber hier, in der Logik, alles Begrenzte und vor allem das Sinnliche, die eigentliche Sphäre eitler Subjektivität, gänzlich ferngehalten wird, findet auch zur Ausschließung eben dieses Subjektiven selbst wenigstens eine starke Nötigung statt, die sich für alles Denken als heilsam erweist.

* * *

Der Ausgangspunkt der Logik ist bereits mit dem Höhe- und Zielpunkte der „Phänomenologie des Geistes" gegeben: mit dem Begriffe des absoluten Wissens, d. h. derjenigen (höchsten) Bewußtseinsstufe, welche im Denken, im begreifenden Erkennen, die Wahrheit alles Bewußtseins oder alles Seins — beides ist ja identisch — erblickt. Die Entwickelung des Geistes schließt also ab mit der Aufforderung (an sich und an andere), das Sein zu denken, es begreifend zu erfassen, es in Begriffen zu explizieren. Eben dies ist das Thema der Logik.

Der erste Begriff der Logik ist also der des Seins. Dieser gilt gemeinhin als der reichste und erfüllteste Begriff — tatsächlich ist es der abstrakteste und leerste; ganz ebenso wie die erste Bewußtseinsstufe, die des gegenständlich-sinnlichen Bewußtseins, als die reichste und konkreteste gilt, und tatsächlich die ärmste und abstrakteste ist. Ja, so leer ist der Begriff des Seins, daß, wenn er schlechthin, also ohne jede nähere Bestimmung, gedacht wird — was freilich nur der ausgebildetsten Fähigkeit abstrakten Denkens möglich ist —, er tatsächlich Nichts, ein völlig Negatives, ebensogut Nicht-Sein als Sein ist.

Diese beiden Momente im Begriffe des Seins, Sein und Nichtsein, sind demnach ganz unabtrennbar voneinander; also besteht im Begriffe des Seins ein Widerspruch, von dem das Denken zur Einheit fortschreiten muß. Diese Einheit ist der Begriff des Werdens: es ist das Sein, welches nicht ist, und das Nichtsein, welches ist, oder es ist das Sein, welches unaufhörlich in Nichtsein, und das Nichtsein, welches stets in Sein übergeht. Indessen bleibt auch im Werden noch der Widerspruch von Sein und Nicht-

sein bestehen, nur in anderer Form, nämlich als Widerstreit von Entstehen und Vergehen: das Entstehen ist hier eigentlich ein fortwährendes Vergehen, und ebenso umgekehrt. Im Flusse des Werdens gibt es also keinen Ruhepunkt, ich kann das Werden selbst nicht fixieren, nicht fassen, darum auch nicht „be-greifen", d. i. denkend festhalten und umfassen. Darum fixiere ich nun das meinem Denken stetig entschlüpfende Werden — und das geschieht im Begriffe des Gewordenseins oder Daseins. Oder ebendasselbe in Zeitbestimmungen ausgedrückt (denn die Zeit ist die Anschauungsform des Werdens): die Gegenwart ist nicht zu fassen und zu begreifen, nur die abgeschlossene, also vollendete Vergangenheit, welche Gegenwart ist — sie heißt darum auch „Perfektum", d. i. das Vollendete —, also nur das Dasein im Sinne des Gewordenen kann ich begreifen; nur dieses Stillstehende hält dem Denken stand, oder vielmehr es steht nur darum still, weil es durch das Denken stillstehend gemacht, von ihm fixiert worden ist.

Das Dasein ist nun, als fixiertes, immer auch bestimmtes Sein. Wir drücken dies aus durch das Wörtchen „etwas" (etwas sein). Zu Etwas gehört aber auch immer ein Anderes; und beide sind untrennbar verbunden, derart, daß sie sich wechselseitig fordern und zugleich negieren. Eine solche Verbindung mit wechselseitiger Negierung heißt Begrenzung: wo das eine ist, kann das andere nicht sein, wo etwas aufhört, beginnt ein Anderes u. s. f. Begrenzt sein ist auch gleichbedeutend mit endlich sein, weshalb auch schon Spinoza das Endliche so definiert: es sei etwas, was nur durch ein Anderes begriffen werden könne. Daher kann man auch sagen: im Endlichen ist das Unterschiedensein eins mit dem Bezogensein, das „An-sich" eins mit dem „Für-Anderes": in einem Gebäude z. B. ist der einzelne Stein an sich nur etwas in Beziehung auf die anderen Steine, außerhalb dieser Beziehung bedeutet er „an sich" — nichts; ebenso bedeutet ein bestimmter Zeitmoment an sich nur etwas in Bezug auf andere Zeitmomente, ein Wärmegrad nur etwas in Bezug auf andere Grade u. s. f.

Mit diesem Charakter des Endlichen hängt es also zusammen,

daß ich sein Wesen immer, wie es schon der Name sagt, am „Ende" suche, d. h. in dem Punkte der Begrenzung durch Anderes. Nun ist aber dies Andere wieder nur etwas in Beziehung auf Anderes, dieses ebenso u. s. f. — kurz, im Endlichen suche ich stets das Ende, und kann es doch niemals finden, ich werde immer von etwas zum Anderen, wieder zu Anderem u. s. f. weitergetrieben. Das Endliche ist also ins Endlose endlich, das Begrenzte ins Unbegrenzte auf Grenzen bezogen. So führt der Begriff des Endlichen unweigerlich auf seinen diametralen Gegensatz, den des Endlosen, oder des endlosen Progresses. Eben deshalb, wegen dieses vollkommenen Widerspruches, ist es psychisch so qualvoll, den Begriff des Endlichen wirklich zu durchdenken, d. h. zu Ende zu denken. Diese Qual des Endlosen hat auch die naivere Vorstellungsweise zu allen Zeiten empfunden, und namentlich in religiös-mythischen Gestalten und Geschehnissen vielfach symbolisiert. So traf bei den Griechen in der Unterwelt diejenigen Sünder die härteste Strafe, die den endlosen Progressus durchmachen mußten: Sysiphos, der den Felsblock immer wieder den Berg hinaufwälzt, um ihn immer wieder hinunterrollen zu sehen; Tantalus, der stets von neuem nach den lockenden Früchten greift, die jedesmal wieder entschwinden; die Danaiden, die immer wieder Wasser in das lecke Faß schöpfen müssen; und ebenso hat die christliche Legende die Gestalt des ewigen Juden geschaffen, der das Leben selbst, das endliche Menschendasein, endlos weiter schleppen muß. Das Qualvolle liegt hier überall in dem für das Bewußtsein unerträglichen Widerspruch (den ja auch schon der Begriff des Werdens, des beständigen Entstehens und Vergehens, enthält), daß das Endliche eben nicht endlich, sondern endlos ist.

Man pflegt diesen endlosen Progressus auch oft mit dem Namen Unendlichkeit zu bezeichnen. Aber das ist falsch. Denn unendlich ist, wie es schon das Wort ausdrückt, das, was nicht mehr endlich, in dem also die Endlichkeit aufgehoben ist. Es ist darum auch falsch, wenn Kant und Fichte von der Sittlichkeit als einer „unendlichen" Aufgabe reden — diese ist nur endlos, die Moral ist in den end-

losen Progressus verstrickt, und dadurch freilich zu einer unlösbaren Aufgabe gemacht. Man könnte das Endlose höchstens, wie Hegel sagt, die schlechte oder negative Unendlichkeit nennen; die negative: denn das Endliche soll enden und kann es nicht; wo das Ende erreicht ist, da ist etwas „vollendet" — das Endlose ist aber nie vollendet. Vollendet, also wirklich unendlich, ist demnach das, was von allem Endlichen voll ist, oder das, was alle Begrenzung einschließt, sie nicht außer sich, sondern in sich hat; oder wo etwas das, was es an sich ist, nicht mehr für Anderes, sondern für sich ist. Ein Symbol dieser wahren Unendlichkeit ist der Kreis, der geschlossen in sich selbst ruht, während das Endlose symbolisch veranschaulicht wird durch die gerade Linie, die man immer weiter verlängern kann, ohne je ihr Ende zu finden. Wahrhaft unendlich ist also z. B. auch die wahre Liebe, weil hier das Bewußtsein zweier Menschen, zur Einheit zusammengeschlossen, ganz in sich selbst ruht, wie die Kreislinie, daher auch das beiderseitige Bewußtsein hier Ruhe findet zwischen bleibenden Grenzen; oder unendlich ist die echte Schönheit, die darum auch so vielfach — man denke an Schillers Schilderung der Juno Ludovisi — charakterisiert worden ist als ein Unendliches, worin das Endliche und Begrenzte nicht einzubrechen vermag, das darum auch dem endlichen Bewußtsein entrückt ist, von ihm niemals ausgeschöpft werden kann.

Indessen geht das Denken natürlich nicht sogleich vom Endlichen und dem endlosen Progreß zu solchen hochentwickelten Vorstellungen vom Unendlichen fort; es überwindet zunächst den Widerspruch im Begriffe des Endlichen — daß es zugleich endlich und endlos ist — durch den einfachen Begriff des Fürsichseins, d. h. des Seins, das, was es an sich ist, auch für sich ist, also des etwas, das nicht für Anderes, sondern einheitlich es selbst, oder eins, ist. Die erste Stufe des Fürsichseins, das „Eins", das nicht mehr auf ein Anderes, sondern nur noch auf sich selbst bezogen ist, wird bezeichnet durch den Begriff des Atoms, des bestimmungslosen Fürsichseins. Der Ausdruck ist aus der Naturwissenschaft bekannt, er ist aber auch z. B. in der Staatslehre geläufig (der Staat =

eine Gesellschaft atomisierter Individuen), oder in der Psychologie (das Seelen-Atom). Das Atom ist also nichts als ein notwendiger Denkbegriff. Die atomistische Philosophie (Demokrit) wäre also die Lehre, welche das Absolute als eine Vielheit für sich bestehender (nicht aufeinander bezogener) Einheiten auffaßt.

Statt des Verhältnisses „etwas — ein Anderes" (Beziehungen der Qualität), wird also jetzt das Verhältnis „eins, zu eins, zu eins" usw. gedacht (Beziehungen der Quantität). Diese vielen Eins sind demnach einander völlig gleich — sie bilden insofern eine (quantitative) Einheit, sie sind kontinuierlich; sie sind aber auch getrennt — also auch unterschieden oder diskret. Beides zusammengefaßt macht den Begriff der Größe aus. Jede Größe ist also ebensowohl kontinuierlich als diskret, zusammengesetzt und teilbar. Als solche Einheit wird die Größe begriffen durch die Zahl. Sie fügt eins zu eins u. s. f. Zählen ist rechnen, und alle Arten des Rechnens, die vier Spezies wie das Potenzieren usw., gehen zurück auf das einfache Zählen, das kontinuierliche Hinzufügen von eins zu eins, was wieder nichts anderes bedeutet, als das Begreifen der Größe, die zugleich kontinuierlich und diskret ist. Nähere Bestimmungen sind hierbei die extensive und die intensive Größe, welch' letztere auch Grad heißt: jene wird durch die Numeralzahlen begriffen (1, 2, 3 Meilen), diese durch die Kardinalzahlen (der erste, zweite, dritte Grad u. s. f.).

Auch hier, im Begriff der Größe und der Zahl, erscheint nun freilich wieder der endlose Progressus und die damit verbundene Qual für das Denken. Denn jede Zahl weist auf eine folgende hin, wobei es gleichgültig ist, ob ich die Reihe der Numeral- oder der Ordinalzahlen, oder ob ich im ersteren Falle die der geraden Zahlen, oder der Brüche, oder Potenzen, verfolge — stets geht das Zählen ins Endlose. Dies bedeutet: das quantitativ Endliche (etwas, das einem anderen gleich ist) ist ebensowenig denkend zu fassen als das qualitativ Endliche (etwas, das vom anderen unterschieden ist); in beiden Fällen zeigt sich, daß das Endliche eben

nicht endlich, sondern endlos ist. Auch dieser endlose Progressus der Zahl ist für Hegel ebenso eine „schlechte", bloß negative, Unendlichkeit, wie der des qualitativ Endlichen; und wenn er Kant den Eindruck des Erhabenen erweckte, wenn namentlich die ungeheuren Zahlen der Raum- und Zeitdimension ihn, wie Albrecht von Haller, zu ehrfürchtigem Staunen hinrissen, so findet Hegel diesen endlosen Progressus nur langweilig und geistlos, und er schließt sich dem Distichon Schillers an die Astronomen an, daß das Erhabene im Raume eben nicht zu finden sei.

Auch dieser endlose Progressus wird nun aber überwunden, indem der Widerstreit des quantitativen und qualitativen Seins, aus dem er entsprang, aufgehoben wird: dies geschieht durch den Begriff des Maßes. Das Maß ist also die Einheit von Quantität und Qualität, es ist eine Größe, die eine bestimmte Beschaffenheit ausdrückt, ein Quantum (meist, aber nicht immer, zählbar), durch das etwas vom anderen unterschieden ist. In diesem Sinne ist kein Dasein bloße Quantität oder bloße Qualität, sondern jedes ist auch die Einheit beider, also Maß. Wir sagen daher auch: alles Dasein trägt sein Maß in sich, d. h. dieser Beschaffenheit entspricht diese Größe, und umgekehrt. Ändert sich also die Größe, so wird dies bis zu einem gewissen Punkte gleichgültig bleiben, zuletzt aber ändert sich auch notwendig die Beschaffenheit, oder wie Hegel sagt, die Quantität schlägt alsdann in die Qualität um. Es ist z. B. für einen kleinen Staat, etwa einen schweizerischen Kanton, unwesentlich, ob er 80000 oder 100000 Einwohner hat, — steigert sich aber seine Bewohnerschaft auf Millionen, so ändert sich auch seine ganze Beschaffenheit, er wird ein Großstaat, und eine Verfassung, die für einen Kanton sehr tauglich wäre, ist nun ganz untauglich für einen Großstaat; oder: man kann nicht angeben, bei welchem Verhältnis von Einnahmen und Ausgaben man von Sparsamkeit, und bei welchem von Verschwendung reden muß, genug aber, daß bei einer gewissen Änderung dieses quantitativen Verhältnisses auch die Qualität der Finanzwirtschaft sich ändert, und die Sparsamkeit nun in Verschwendung „umschlägt". Weil so jedes Dasein sein Maß hat,

so muß alles untergehen, was sein Maß verliert; Maßlosigkeit ist darum gleichbedeutend mit Selbstzerstörung. Das haben besonders die Griechen, das Volk des Maßes und der schönen Ebenmäßigkeit, tief empfunden und in ihren Mythen zum Ausdruck gebracht: wer sich „vermißt", wer das Maß seiner Kraft, das Maß des Genusses, des Lebens überhaupt, überschreitet, den ergreift rächend die Nemesis, welche, durch die Hybris, den Übermut, das Übermaß geweckt, das richtige Maß, das Gleichgewicht von Quantität und Qualität, wiederherstellt; und wer sich gar vermißt, den Göttern gleich zu sein, den schleudern diese selbst ins Nichts hinab. — Eine große Rolle spielt der Begriff des Maßes auch in den Naturwissenschaften, besonders in der Mechanik. Hier wird das Maß vor allem zum Maßstab und spezifizierenden Maß, d. h. es handelt sich hier weniger um die innere Einheit von Quantität und Qualität, als daß beide mehr äußerlich und willkürlich verbunden werden, eben dadurch aber das eine durch das andere begriffen wird. So hat die Quecksilbersäule nichts mit der physikalischen Erscheinung der Wärme zu tun, die wir durch sie messen, und ebenso ist z. B. das spezifizierende Maß für die Schwere (spezifisches Gewicht), oder für die mechanische Arbeit (Meter-Kilogramm) eine solche mehr äußere Verknüpfung quantitativer und qualitativer Bestimmtheiten. Nur eine besondere Art des spezifizierenden Maßes ist auch die Regel. Denn sie bedeutet, daß durch eine größere Anzahl von Fällen eine Art (Spezies), also ein Qualitatives, bestimmt wird. So wird etwa durch Untersuchung einer Anzahl von Negern deren Körperbau, Gesichtstypus usw. bestimmt, aus vielen Fällen bestimmter Witterungserscheinungen gewinnt man eine Wetterregel u. s. f. Neue Fälle können natürlich diese Bestimmung durch die Regel modifizierend beeinflussen. Daher ist die Regel wohl zu unterscheiden vom Gesetz. Das letztere erleidet schlechterdings keine Ausnahme, die Regel dagegen wird durch die Ausnahme nur „bestätigt".

So zeigt sich nun aber, daß auch die Kategorie des Maßes zum „Begreifen" nicht genügt, daß auch sie nicht das hält, was sie zunächst verspricht, daß auch sie einen Widerspruch enthält. Sie

soll Quantität und Qualität vereinigen, — aber tatsächlich stehen beide unversehens gegeneinander auf. Der Fälle z. B., die unter eine Regel befaßt werden, sind zu viele; also können sie als „Maß" einer Erscheinung nicht mehr dienen, sie sind maßlos; und jedes Quantum kann derart zu groß werden für eine Qualität, bis zum Übermaß, d. h. bis das „Maß voll ist" und damit plötzlich eine totale Änderung der Qualität eintritt. So wird ein Vermögen durch gewisse Häufung von Ausgaben, man sagt: durch maßlose Ausgaben, zerrüttet; die Gesundheit wird durch eine gewisse Häufung von Genüssen, man sagt: durch maßloses Genießen, in Krankheit verkehrt. Mit dem Begriff des Maßes ist also der des Maßlosen untrennbar verknüpft. Das zeigt sich auch im Begriff des äußern Maßes, des sogenannten Maßstabes. Denn hier kann alles und jedes zum Maßstab des anderen werden: die Arbeit zum Maßstabe der Wärme, und diese zum Maßstabe für jene, die Wärme zum Maßstabe chemischer Prozesse, oder des Lichtes, das Licht zum Maßstabe der Entfernung von Gestirnen — kurz, ich werde von einem Maße zum anderen immer fortgetrieben, und gerate so auch im Begriffe des Maßes wiederum in den endlosen Progreß. Wenn man also den Begriff des Maßes zu Ende denkt, so kommt man auf sein Gegenteil, man kann dann das Maß nicht finden, man erreicht dann nicht das absolute Maß, das man sucht, oder das Absolute im Begriffe des Maßes, sondern nur die Maßlosigkeit endlicher Maße. Man muß also den Begriff des Maßes verlassen, man muß das Maß, Quantität und Qualität, das Dasein überhaupt, das durch sie begriffen werden sollte, aufheben, um es nun erst wahrhaft zu begreifen. Das aufgehobene Dasein ist das, welches war, d. h. welches dem Dasein, das ich begreifen will, vorangeht, nicht in zeitlichem, sondern logischem Sinne, welches ihm notwendig vorangeht, also sein Grund ist. Alle diese Bestimmungen fassen sich zusammen in dem Ausdruck Wesen, welches in seiner Wurzel (gewesen, Wesen) ebenfalls darauf hindeutet, daß es sich hier um das aufgehobene, vergangene Dasein, im Sinne des logisch Früheren, handelt. Waren alle bis jetzt erörterten Begriffe entwickelt aus dem des Seins, so handelt es

sich also jetzt um die Lehre vom Wesen, die den zweiten Hauptteil der Logik bildet.

Das Übergehen vom Begriffe des Seins zu dem des Wesens bedeutet also: der Geist kann sich am unmittelbaren Sein nicht genügen lassen, er will gleichsam hinter den Vorhang sehen, wo dieses Sein in seiner Wahrheit (das Wesen) zu erblicken ist; auch mit dem bloßen Zählen und Messen ist es nicht getan: gerade durch die Widersprüche, die in diesen Arten des Begreifens stecken, werden wir dessen inne, daß Maß und Zahl allein uns nicht zum „Begreifen" führen, daß hinter ihnen erst das eigentliche Sein, das Wesentliche, verborgen und aufzuspüren ist. Daher beginnt dieser zweite Teil der Logik mit dem Satze: die Wahrheit des Seins ist das Wesen. — Charakteristisch für diesen Grundbegriff des Wesens ist also von vornherein, daß in ihm der Gegensatz eines Vordergrundes und eines Hintergrundes gedacht ist, eines unmittelbaren Seins, das man sinnlich auffaßt, mißt und zählt, und eines aufgehobenen, mittelbaren, d. h. erst durch Nachdenken vermittelten, durch das Begreifen zu erfassenden Seins, das sich zu jenem als das Wesen verhält. Weil also beim Begriff des Wesens gleichsam ein beständiges Hin- und Wieder-Beugen (Reflektieren) des Denkens vom Vordergrunde zum Hintergrunde des Seins stattfindet, so sind alle Bestimmungen, die aus dem Begriffe des Wesens sich ergeben, Reflexionsbestimmungen, alle Begriffe, die in ihm enthalten sind, Reflexionsbegriffe. Diese sind also immer doppelseitig, d. h. der eine Begriff muß immer mit dem anderen gedacht, kann nie von ihm getrennt werden. Von diesen Reflexionsbegriffen hatte schon Kant in seiner Vernunftkritik gesprochen, und als solche z. B. genannt: Einerleiheit und Verschiedenheit, Inneres und Äußeres, Materie und Form, Einheit und Widerstreit. Kant hatte hierbei in einem besonderen Abschnitt von der „Amphibolie" (d. h. Zweideutigkeit) der Reflexionsbegriffe gehandelt, einer Zweideutigkeit, die sich aber nur dann ergibt, wenn man sie bald sinnlich, bald verstandesmäßig auffaßt. Kant hat hier seine logischen Untersuchungen sehr richtig und scharfsinnig geführt — nur tat er unrecht daran,

Amphibolie nur den Reflexionsbegriffen zuzuschreiben. Sie tritt hier wohl besonders prägnant hervor, ist aber ein Merkmal aller logischen Begriffe, weil alle in sich widerspruchsvoll, zwiespältig, doppelseitig sind. Auch die Begriffe des Seins zeigten schon diese Doppelseitigkeit — auch der Begriff des Wesens ist davon natürlich nicht ausgenommen.

Der Begriff des Wesens kann also zunächst nicht gedacht werden ohne den des Seins: jenes ist das wahre, das „wesentliche", dieses das unwahre, „unwesentliche" Sein; oder auch: jenes ist das Sein für sich, oder das Sein schlechtweg, dieses ist das Sein für anderes, oder der Schein, die bloße Erscheinung. Wenn ich also das Wesen einer Sache haben will, so suche ich es eben abzusondern vom Scheine — und doch sind beide nie zu trennen. Diese untrennbare Verknüpfung der beiden Begriffe „Schein" und „Wesen" spricht auch Goethe in seiner „Natürlichen Tochter" einmal aus:

Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?

Untersucht man nun den Begriff des Wesens dieserart näher, so findet man zunächst als allgemeinste Bestimmung: das Wesen ist eins, in sich geschlossene Einheit (alle Gegensätze des Seins sind darin aufgehoben), und es ist doch auch verschieden, unterschieden vom Andersein, dem Unwesentlichen, dem Scheine. Jenes „Einssein" bedeutet also nicht Einerleiheit (A = A), die leere nichtssagende Formel, daß alles sich selbst gleich ist, sondern Identität, d. h. Einheit in der Verschiedenheit. Die Verschiedenheit kann zunächst bloß bedeuten: es findet ein Unterschied statt. Unterschiede werden erkannt durch Vergleichen, d. h. die Sonderung des Gleichen vom Ungleichen, durch das Fixieren des zu Unterscheidenden — daher ist dieses Vergleichen immer wichtig zur Vorbereitung aller wissenschaftlichen Erkenntnis (die eben das Wesen der Dinge „begreifen" will), und manche Wissenschaften sind darauf geradezu gegründet, z. B. die vergleichende Sprachwissenschaft, die vergleichende Anatomie usw. Je deutlicher nun die Verschiedenheit gedacht wird,

desto schärfer treten ihre beiden Seiten, Gleichheit und Ungleichheit, zutage, d. h. es entwickelt sich der Begriff des Gegensatzes. Wo etwas entgegen-gesetzt wird, muß etwas gesetzt sein, es muß jenem anderen zuvor- oder voraus-gesetzt sein. Dieses voraus-Gesetzte ist alsdann positiv, jenes ihm entgegen-Gesetzte negativ. Da aber beide Seiten stets aufeinander bezogen sind und somit eine Einheit bilden, so ist diese Einheit in ihren beiden Seiten sich selbst entgegengesetzt, in sich widerspruchsvoll, enthält in sich den Widerspruch. Es zeigt sich also auch hier von neuem, daß der Widerspruch nicht zufällig, nicht da und dort auftritt, sondern daß er im Wesen der Dinge liegt. Und wenn die beschränkte, formale, am sinnlich Begrenzten haftende Logik meint, der Widerspruch lasse sich nicht denken, das Widersprechende sei logisch nicht faßbar (verkehrt, unsinnig), so haben alle tieferen Denker, von Heraklit bis Giordano Bruno und Hamann das Gegenteil behauptet; und ebenso steht für Hegel der Widerspruch so sehr im Mittelpunkte seiner Logik, daß er sagt: „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken."

Aber auch dieser Widerspruch im Begriffe des Wesens zwingt, wie jeder andere, nur dazu, tiefer zu denken, um ihn in einer neuen Einheit auflösen zu können. Das Wesen ist in sich widerspruchsvoll, heißt, deutlicher begriffen: das Wesen stößt sich in zwei polar entgegengesetzten Bestimmungen voneinander ab, von denen die eine die Voraussetzung der anderen ist, so daß die eine die andere begründet, und diese aus jener folgt. Das Wesen enthält also in sich den Gegensatz von Grund und Folge. Auch Kant ist ja in seiner vorkritischen Periode vom Begriffe der Entgegensetzung und des Widerspruchs zu dem des Grundes, und damit zur tieferen Einsicht in das Kausalitätsproblem, gelangt, wobei die Schrift über die negative Größe ja eine besondere Rolle spielte. Man muß freilich von diesem objektiven Verhältnisbegriff Grund-Folge, wodurch das Wesen geklärt und begriffen wird, jene willkürlichen Beziehungen von Grund und von Folge unterscheiden, in denen

das eitle Räsonnement, die Sophistik sich ergeht, indem aus einem Grunde alles Mögliche gefolgert wird, oder zu einer Folge alle möglichen Gründe gesucht, oder auch nur selbstgefällig die Gründe pro und contra registriert werden. Von diesem subjektivistischen Räsonnement sagt Hegel: „In unserer reflexionsreichen und räsonnierenden Zeit muß es einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste, einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden." —

Der Verhältnisbegriff Grund-Folge enthält indessen nur dies, daß, *wenn* das eine gesetzt ist (der Grund), dann auch das andere gesetzt sein muß (die Folge). Eben dadurch aber wird das Denken genötigt, das begrifflich zu fassen, was schlechthin *allgemein* gesetzt ist: es ist das Substrat, die *Materie*, oder die Grundlage; und die Folge ist dann das schlechthin dadurch Bestimmte des Wesens, oder die *Form*. Auch Materie und Form sind also Begriffe, und zwar Reflexionsbegriffe, von denen der eine nie ohne den anderen zu denken ist. So verhält es sich darum auch mit dem Begriffe der *einen* Materie, die allem Sein zugrunde liegt. „Die Auffassung der Dinge, als sämtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend, und bloß äußerlich, ihrer Form nach, verschieden, ist dem reflektierenden Bewußtsein sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent, in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleich bleibend."

Da Grund und Folge immer aufeinander bezogen sind, so kann ebensowohl, wie die Folge aus dem Grunde, auch der Grund aus der Folge begriffen und erklärt werden. Nur ist das letztere natürlich schwieriger und unsicherer; man kommt dann leicht dazu, entweder die Verschiedenheit oder die Einheit von Grund und Folge zu verlieren. Erklärt man z. B. die Elektrizität durch die zugrunde liegende elektrische Kraft, so hat man nur ein anderes Wort eingesetzt, tatsächlich also das zu Erklärende *nicht* erklärt — und alle Wissenschaften sind voll von solchen Scheinerklärungen —,

man hat also die Verschiedenheit von Grund und Folge verfehlt. Erklärt man aber z. B. eine elektrische Lichterscheinung durch die Wirkung von Magneten, so hat man andere Gründe (die Stromwirkung, den Reibungskoeffizienten usw.) übersehen, man hat also nicht den einheitlichen Grund, nicht alle Gründe, oder nicht den Grund in seiner Totalität begriffen — also die Einheit verfehlt. Denn erst aus allen Gründen resultiert die Folge, erst wenn das Maß der Gründe voll ist, wird die Folge existent, oder erscheint der Erfolg. Darum ist überall der Erfolg so wichtig, um die Grundlagen zu begreifen, er offenbart auf jeden Fall vieles bis dahin Verhüllte und Verborgene: was existent wird und erscheint, muß uns das noch verborgene Wesen begreiflich machen.

Diese Beziehung von Wesen und Erscheinung fassen wir zunächst auf als das Verhältnis eines Dinges zu seinen Eigenschaften: jenes ist das einheitlich zugrunde Liegende, Bedingende (daher: Ding), dieses das Erscheinende. Tiefer dringend kommen wir aber alsdann zum Verhältnis von Gesetz und Erscheinung, weiter zu dem der Kraft und ihrer Äußerung. Hier gehen die Darlegungen Hegels fast ganz parallel denen in der „Phänomenologie des Geistes" wo er vom wahrnehmenden Bewußtsein und Verstande handelt; nur daß eben, was hier als eine Reihe von Bewußtseins-Stufen erscheint, dort als ein Zusammenhang logischer Formen im System der reinen Begriffe dargestellt wird. — Die Kraft ist das Innere, die Äußerung im Verhältnis dazu das Äußere. Inneres und Äußeres sind also ebenfalls Reflexionsbegriffe, die nie ohne einander zu denken sind. Darum ist es grundverkehrt, beide zu trennen und von einem Inneren zu sprechen, das nach außen nicht hervortreten könne. Grade dieses angeblich rein Innerliche ist das rein Äußerliche. Gedanken z. B., die bloß innerlich sein wollen, die man angeblich nicht auszusprechen fähig ist, sind sicher höchst unentwickelte, nicht durchdrungene Vorstellungen, also entweder äußerlich aufgenommene Gedanken, oder überhaupt Nicht-Gedanken; ebenso sind Gesinnungen, die man nicht äußern und bestätigen kann, nur äußerliches Getue und Gerede. Um-

gekehrt ist aber auch das Äußere, das angeblich vom Inneren getrennt ist, in Wahrheit nur ein Inneres. Spricht man in diesem Sinne z. B. von der Art, wie ein Mensch sich gibt, von seinem Auftreten, seinen Manieren usw. und faßt dies als etwas rein Äußerliches, so widerlegt man sogleich sich selbst, indem man dies alles, dem tieferen Geist der Sprache folgend, als „das Wesen" des betreffenden Menschen bezeichnet. Daher sagt Hegel: „So ist etwas, das nur erst ein Inneres ist, eben darum nur ein Äußeres. Oder umgekehrt, etwas, das nur ein Äußeres ist, ist eben darum nur ein Inneres." — Nicht weniger verkehrt ist es darum auch, Inneres und Äußeres bei der Natur voneinander zu sondern. Hegel schließt sich hier ganz der bekannten Polemik Goethes gegen Albrecht von Haller an, und gegen die bekannten Verse des letzteren:

Ins Inn're der Natur
Dringt kein erschaffner Geist.
Zu glücklich, wenn sie noch die äuß're Schale weist.

zitiert er mit voller Beistimmung Goethes Erwiderung:

Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen ...
Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male. —

Nicht zitiert hat Hegel das Goethe'sche Gedicht „Epirrhema", in dem ebendasselbe noch deutlicher ausgesprochen ist:

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen.
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Jene Trennung von Innerem und Äußerem ist nur insofern erklärlich, als sie veranlaßt ist durch den Widerspruch, den beide Begriffe darstellen, der aber nicht in ihnen enthalten, sondern im Begriffe des Wesens verborgen ist. So lange dieser Widerspruch fortbesteht, ist eben das Wesen noch nicht ganz begriffen —

das ist erst der Fall, wenn jener Widerspruch gelöst, d. h. in einer höheren Einheit aufgehoben ist. Diese höhere Einheit würde also bedeuten: das Innere tritt vollständig nach außen, ist ganz Erscheinung, und das Äußere anderseits läßt nichts erscheinen als das Innere selbst; oder anders ausgedrückt: das Wesen ist das Äußere, und das Äußere ist das Wesen. Diese Einheit von Äußerem und Innerem ist die Wirklichkeit; denn das Wirkende ist eben das, was zugleich Äußeres und Inneres und beides in einem ist. — Mit dieser Kategorie der Wirklichkeit beginnt gleichsam eine neue Epoche im begreifenden Denken. Wenn vorher, in den Reflexionsbegriffen, der Verstand das Wesen zu begreifen suchte, ohne dieses Ziel zu erreichen, da er, von einem Polarbegriff zum andern fort- und zurück-getrieben, sich eben immer nur reflektierend verhielt, so tritt jetzt, in den Kategorien der Wirklichkeit, da Inneres und Äußeres sich ganz durchdringen, beide restlos ineinander aufgehen, jenes höhere Begreifen ein, das wir Vernunft nennen. Das Denken begreift hier ganz, indem es das Wesen „vernimmt" (denn das Wort „Vernunft" kommt von „vernehmen"); aber die Stimme, die es aus dem Wesen herauszuhören beginnt, ist — seine eigene, des Denkens, Stimme, ist die Vernunft selbst. Daher fällt das Reich der Wirklichkeit mit dem der Vernunft zusammen, und in diesem Sinne konnte Hegel sagen: „was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich" — ein Satz, der natürlich nicht in so grober Weise mißverstanden werden darf, wie es häufig geschehen ist, als sei das Wirkliche identisch mit dem Seienden oder dem zeitlich Existierenden, und als sei das Vernünftige gar identisch mit dem Guten, dem moralisch zu Rechtfertigenden.

Wie nun aus dem Wesen das Denken selbst allmählich hervortritt, zeigt sich sogleich bei der ersten Bestimmung des Begriffes der Wirklichkeit. Alle Wirklichkeit ist Wirksamkeit und schließt als solche den Gegensatz des wirkenden Vermögens und des bewirkten Tatsächlichen in sich; aber das wirkende Vermögen ist die Wirklichkeit als Möglichkeit (potentiell), die Tatsächlichkeit ist die Wirklich-

keit als Realität. Was aber ist Möglichkeit? Es ist das, was gedacht werden kann. Im Gegensatze dazu ist das rein Tatsächliche nur das äußerlich Wirkliche, d. h. das, was dem Denken sich entzieht — wir nennen es in dieser Hinsicht das Zufällige; was in der Natur und Geschichte Zufall heißt, wird im Bereich der menschlichen Handlungen Willkür genannt. Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit dagegen ist die Notwendigkeit: es ist dasjenige, was gedacht werden muß. In der Notwendigkeit ist ebensowohl die bloße Möglichkeit aufgehoben: es ist unmöglich, daß das Notwendige nicht ist; als auch der Zufall: er ist dem Notwendigen gegenüber das Nichtige, Verschwindende. Das Notwendige kann natürlich niemals Folge sein, bedingt durch anderes — sonst wäre es ja abhängig und zufällig; es ist stets unbedingt, d. h. nicht bedingt durch etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst.

Indessen ist der einfache Begriff der Notwendigkeit, wenn er auch die Möglichkeit und Realität einschließt, von diesem Gegensatze noch nicht ganz befreit; dann vor allem nicht ganz befreit, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, die Notwendigkeit selbst der Möglichkeit und Wirklichkeit entgegensetzt, und dieses der Notwendigkeit Entgegengesetzte nun als Zufall begreift. Hier erscheint demnach die Notwendigkeit als auftretend mitten im Reiche der bloßen Möglichkeit und des Zufalls — so daß sie selbst damit auch zufällig wird. Und wenn man den Zufall blind nennt — im Grunde ist nicht er blind, sondern unsere Vernunft, die ihn zunächst nicht begreift —, so ist nun auch die Notwendigkeit, als zufällig, ebenfalls blind. In dieser Art ist den Alten die Notwendigkeit als bloße Macht, als blindes, d. h. nicht begriffenes und nicht zu begreifendes Schicksal, erschienen, als das blinde Verhängnis, das im Reiche des Zufalls selbst als Zufall auftritt, dem darum schließlich alles zufallen und verfallen muß.

Von dieser Schranke wird der Begriff des Notwendigen befreit, wenn es gedacht wird als das absolut Notwendige, demgegenüber alles zufällig ist, als das schlechthin Unbedingte, von

dem alles andere bedingt und abhängig ist, als das allein zu Denkende, so daß alles Andere nur durch es gedacht und begriffen werden kann, als das aller Möglichkeit und Wirklichkeit zu Grunde Liegende, oder kurz als die Substanz, der gegenüber alles Akzidenz ist. Diesen Begriff hat niemand so durchdacht wie Spinoza, dessen System ganz auf ihm beruht. Aber bei aller Bewunderung für ihn, bezeichnet Hegel doch auch genau die Schranke des spinozistischen Systems, die auf der Schranke seines grundlegenden Begriffes beruht. „Die Substanz", sagt Hegel, „ist eine wesentliche Stufe im Entwickelungsprozeß der logischen Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit."

Die Schranke des Substanzbegriffes zeigt sich zunächst darin, daß die Macht der Substanz nur durch die Ohnmacht der Dinge sich offenbart, daß die Kraft des Unbedingten die Nichtigkeit und Zufälligkeit des Bedingten und Vergänglichen voraussetzt, also der Dualismus von Notwendigkeit und Zufälligkeit auch hier noch nicht ganz aufgehoben ist. Das geschieht erst, wenigstens in höherem Maße, wenn die Substanz nunmehr als Ursache gefaßt wird, zu der die Dinge nicht als Akzidenzen, sondern als Wirkungen sich verhalten. Der Begriff der Kausalität ist also höher als der der Substanz; denn die Ursache erlischt in der Wirkung, und diese hat nur darin ihr Wesen, verursacht zu sein, hier findet also wieder vollkommene Identität statt. Freilich folgt aus dieser Identität wiederum, daß jede Ursache auch Wirkung und jede Wirkung auch Ursache sein kann — d. h. es folgt auch hier, in der Kausalverknüpfung, wieder der endlose Progreß. Dieser endlose Kausalnexus wird aber alsbald aufgehoben durch den unendlichen: dadurch, daß er, wie ein geschlossener Kreis, in sich selbst zurückgeht, daß also Ursache und Wirkung sich wechselseitig verursachen und bewirken, kurz, durch den Begriff der Wechselwirkung. Das gradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen ist hier, wie Hegel sagt, in sich um- und zurückgebogen, die Ursache kehrt hier in der Wirkung zu

sich selbst zurück — so führt der Begriff der Wechselwirkung unmittelbar zu dem der Selbstverwirklichung; damit aber führt der — in der Kausalität, auch in der Wechselwirkung, noch nicht aufgehobene — Begriff der Notwendigkeit zu dem der Freiheit. Freiheit ist also Selbstverwirklichung, sie geht aus der Notwendigkeit hervor, ist gleichsam „die enthüllte Notwendigkeit": Sie ist demnach grundverschieden von der Willkür, der bloßen Zufälligkeit des Handelns, die aller Notwendigkeit vorausliegt. — Der Name Selbstverwirklichung zeigt aber auch schon an, daß hier zum ersten Male das Selbst, das Subjekt, in der Reihe der Begriffe hervortritt; d. h., wenn man den Begriff der Substanz (Kausalität usw.) wahrhaft durchdenkt, so zeigt sich als dessen Wahrheit das Selbst, das Subjekt, wie dies auch schon Spinoza dadurch bekundet, daß er von der Substanz sagt, sie sei „Ursache ihrer selbst". — Die Wahrheit der Substanz — folglich auch des Seins und Wesens — ist demnach das Subjekt; oder anders ausgedrückt: alle Momente des Seins und Wesens sind ideell, gehören dem begreifenden Denken an; oder, was wieder dasselbe bedeutet: wenn man das Sein und Wesen klärt, so zeigt sich als ihre Wahrheit — der Begriff. In diesem Sinne kann also Begriff mit Subjekt gleichbedeutend gebraucht werden, so daß Hegel den dritten und abschließenden Hauptteil der Logik (der erste war die Lehre vom Sein, der zweite die Lehre vom Wesen) als die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff bezeichnet.

Man muß den Begriff in diesem Sinne natürlich wohl unterscheiden von dem sogen. empirischen Begriffe. Der letztere wird gefunden durch Abstraktion, d. h. durch Hervorhebung beliebiger von den Dingen abgezogener Merkmale, unter Beiseitelassung anderer; im Gegensatz zu diesem abstrakten Begriffe ist das, was Hegel im Auge hat, der konkrete Begriff, das Subjektive als das wahrhaft Wesenhafte und Wirkliche. Beide, der abstrakte wie der konkrete Begriff, sind zwar allgemein, aber dort hat man es mit einer (vom Verstand) hervorgebrachten, hier mit einer hervorbringenden Allgemeinheit zutun; erst der konkrete Begriff hat also den wahrhaften

Charakter der Allgemeinheit, der abstrakte im Grunde nur den der Gemeinsamkeit. So ist der abstrakte Begriff eines Volkes gleich der Summe der Merkmale, welche die Glieder eines Volkes gemeinsam haben, der konkrete Begriff dagegen ist der allgemeine Wille, der Geist dieses Volkes, der sich in seinen Gesetzen, seiner Geschichte usw. dokumentiert. Ebenso ist der konkrete Begriff des Genies etwas ganz anderes, als die abstrakte Zusammenstellung gewisser Merkmale genialer Persönlichkeiten, durch die man das Wesen des Genies eben nie ergründen kann.

Wenn man nun den Begriff in diesem Sinne, also als Kategorie, konkreten Begriff, Subjekt, näher zu bestimmen sucht, so zeigt sich demnach zunächst, daß er die Einheit einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen ist. Aber diese Bestimmungen sind ihm nicht von außen gegeben (wie beim abstrakten Begriff), sondern jeder Begriff bestimmt sich selbst, er selbst ist das Prinzip seiner Unterschiede. Die Selbstbestimmung in der Selbstunterscheidung nennen wir Urteil und, wenn das Urteil nicht unmittelbar, sondern vermittelt ist, Schluß. Hegel faßt also Urteil und Schluß als Kategorien und hat beide unter diesem Gesichtspunkte eingehend untersucht und vielfach neu beleuchtet.

Der durchgängig bestimmte, d. i. der durch andere Begriffe in Urteilen und Schlüssen vermittelte Begriff ist der reale, verwirklichte Begriff, das Gegenständliche des Begriffes, oder das Objekt. Was uns objektiv geworden, ist eben der allseitig begriffene, d. h. der in allen Bestimmungen vermittelte Begriff, der also nunmehr „unmittelbar" hervortritt. Das Objektive ist zunächst ein einzelnes, andere ausschließendes Objekt, so wie auch der Begriff zunächst ein einzelner ist. Da aber alle Begriffe unter sich zusammenhängen und vermittelt sind, so sind es auch die Objekte; „das" Objektive, d. i. die Totalität aller Objekte, stellt sich also dar als Einheit in der Mannigfaltigkeit von Objekten, als die Alleinheit, oder als die Welt des Objektiven, — wir nennen sie auch schlechtweg die Welt, Kosmos, Universum.

Diese Welt des Objektiven kann ich zunächst, logisch wieder

gleichsam einen Schritt zurückgehend, durch die Reflexionsbegriffe zu begreifen suchen. Die Einheit in der Mannigfaltigkeit fasse ich dann also in der Weise, daß die Objekte ein Aggregat, eine äußerliche Vereinigung bilden. Mag hierbei das Band äußerer Verknüpfung das bloße Kausalgesetz sein, oder die „innere Affinität", oder die chemische Verwandtschaft der Körper, die zur steten Auflösung und Bildung neuer Objekte führt, oder die Einheit der Kraft, die in allem hervortritt: immer handelt es sich um ein bloßes Aggregat von Objekten, innerhalb dessen Einheit und Vielheit, Ursache und Wirkung, Notwendigkeit und Zufall, kurz die Reflexionsbegriffe, von neuem die bestimmenden Kategorien sind. Diese Auffassung der Welt des Objektiven ist der Mechanismus, die mechanische Weltordnung. Allein jene Einheit, welche die Vernunft sucht, wird auf dem Wege der mechanistischen Weltbetrachtung nie gefunden. Denn ein bloßes Aggregat, eine äußerliche Aneinanderreihung ist eben keine Einheit, — diese ist immer nur im Begriffe selbst gegeben. Überall da aber, wo der Begriff die Einheit des Objektiven bildet, haben wir es nun mit der Kategorie des Zweckes zu tun; denn Zweck ist nichts anderes als Einheit vermöge des Begriffes. Die Zweckbetrachtung nennen wir Teleologie. Nur sie also kann jene Aufgabe lösen, welche auf dem Standpunkte des Mechanismus unmöglich ist. Indessen muß hierbei von dem im engeren Sinne objektiven Zwecke der subjektive unterschieden werden. Wo der letztere, also der subjektive Zweck, zur Anwendung kommt, da findet eine Art von Synthese von Mechanismus und Teleologie statt: die Objekte bilden nach wie vor ein Aggregat, sind äußerlich geschieden und aufeinander bezogen, aber das eine Objekt ist nur Zweck, das andere das, was diesem Zwecke dient, also das Mittel. Die Zweckmäßigkeit ist also hier ebensowohl rein subjektiv als auch äußerlich — denn der Begriff ist vom Objekt noch getrennt und geschieden. Indem aber jedes Objekt, das für ein anderes Zweck ist, für ein anderes auch Mittel werden kann, so erhalten wir eine endlose Kette der Verknüpfung von Mitteln und Zwecken und der Zwecke selbst — wir geraten also von neuem in den endlosen Progreß. Dieser wird wiederum über-

wunden durch „Umbiegung“ des Endlosen ins Unendliche, durch Überwindung des Widerspruchs von Mittel und Zweck: das geschieht durch den Begriff des Selbstzwecks. Im Selbstzweck sind Mittel und Zweck vollkommen eins: es ist das Selbst, das sich bezweckt, und das für sich auch Mittel ist; eben darum ist hier auch das Subjekt (der Begriff) eins mit dem Objekt: der Selbstzweck ist der sich selbst realisierende Begriff, das sich selbst objektivierende Subjektive. Der Selbstzweck ist also hier auch nicht mehr äußerer, sondern innerer, nicht mehr endlicher, sondern unendlicher Zweck — derart natürlich, daß die Innerlichkeit das Äußere, die Unendlichkeit das Endliche einschließt, wie bei der geschlossen in sich ruhenden Linie, dem Kreise.

Faßt man nun die Einheit aller dieser Bestimmungen in ihrem letzten Ausdrucke zusammen, so daß jetzt auch der Widerstreit zum Begriffe des Mittels wegfällt, der dem Zweckbegriff immer, auch in seiner Vollendung, noch anhaftet, so erhalten wir den höchsten Begriff der ganzen Logik: die Idee. Sie ist also die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Unendlichen und Endlichen usw. — aber nicht im Sinne der ruhenden Einheit (wie beim Kreise), sondern der bewegten, lebendigen Einheit, bei der das eine immer in das andere übergreift: die Idee — wiederum nicht die abstrakte, sondern die konkrete Idee — ist also Prozeß, Entwicklung, Leben. In diesem Sinne begreifen wir den Organismus, und ebenso das lebendige Individuum, nur durch die Idee. Das Leben überhaupt ist daher die Idee in ihrer Unmittelbarkeit, als bloßes Dasein aufgefaßt. Aber in Wahrheit gibt es kein unmittelbares, d. i. gleichsam von selbst einleuchtendes und als begreiflich zu erfassendes Dasein: alles ist vielmehr vermittelt. So ist auch jedes Leben vermittelt durch anderes Leben, das Leben des Individuums durch das der Gattung, das der einen Generation wiederum durch das der anderen: nur indem ihre Glieder wechselseitig sich die Fackel des Lebens reichen und anzünden, verwirklicht sich der große Lebensprozeß der Menschheit. Und so wird alles Leben und alles Sein zuletzt begriffen durch die absolute Idee, oder, was damit

gleichbedeutend ist, durch die Idee des Absoluten: es ist der sich selbst realisierende Endzweck alles Daseins, der höchste Begriff, der in allem und durch den alles sich objektiviert, der ewige Lebens- und Entwickelungsprozeß, in dem und durch den das Unendliche ins Endliche eingeht und alles Endliche wiederum unendlich wird. Mit diesem Begriffe der absoluten Idee hat also die Logik ihr abschließendes Ziel erreicht, indem sie zugleich in den Anfang zurückkehrt: denn dieser höchste Begriff schließt alle vorhergehenden, als aufgehobene Momente, in sich; ihn analysieren, hieße also nur, den Gang der Logik von neuem beginnen. Also hat dieses letzte Moment, daß in der absoluten Idee alle Begriffe eins werden — Subjekt und Objekt, endlich und unendlich, Zweck und Mittel, Sein und Wesen, Notwendigkeit und Freiheit u. s. f. —, zuletzt auch die Bedeutung: das Resultat der Begriffs-Entwickelung ist gleich der Arbeit, die sie erzeugte, das Ziel schließt sich mit dem Beginn zur Einheit zusammen, die Erfüllung erweist sich als identisch mit dem Wege, der zu ihr hinführte.

24. Die Enzyklopädie.

Die Hegel'sche Logik führt unmittelbar zu der letzten, höchsten und umfassendsten Aufgabe der Hegel'schen Philosophie: dem in sich geschlossenen absoluten *System des Wissens*. Denn der höchste Begriff der Logik — er ist im Grunde gleich der *ganzen* Logik — der der absoluten Idee, besagt ja, daß *alle* Begriffe im Grunde nur *einen* Begriff bilden, daß sie alle einheitlich vollkommen zusammengeschlossen, alle demnach ebenso untereinander vermittelt sind, wie vermöge ihrer totalen Einheit. So enthält die Logik, und enthält insbesondere ihr letzter und höchster Begriff, auch eine Aufforderung und Aufgabe: nämlich die absolute Idee vollkommen *nach allen Richtungen* zu entfalten, ihr in der weitesten Ausdehnung des begreifenden Denkens nachzugehen und die strengste *Einheit* der absoluten Idee, so wie es deren Begriff selbst verlangt, in der größten *Mannigfaltigkeit* der vermittelten Begriffe zu bewähren. Diese Aufgabe löst die *Enzyklopädie*, das System des Wissens; natürlich des begrifflichen Wissens, das also gleichbedeutend ist mit dem System der Wissenschaften.

Zur Enzyklopädie hat also die Logik ein propädeutisches Verhältnis, so wie zu beiden die Phänomenologie, die wiederum durch die vorausgehenden ersten Abhandlungen Hegels vorbereitet wird. Im Fortgange dieser Hegel'schen Schriften wird das Absolute nicht anders, nur immer tiefer und umfassender begriffen. In den ersten Schriften werden, nachdem einmal die Einheit aller Bewußtseinsformen allgemein erkannt worden war, zunächst nur die allgemeinsten Orientierungslinien gezogen, durch welche diese Einheit

bewahrheitet werden konnte; die Phänomenologie gibt dann das System aller Bewußtseinsformen, gipfelnd im absoluten Geiste, der höchsten Stufe des Bewußtseins, die alle anderen als aufgehobene Momente in sich schließt; der absolute Geist aber ist das Bewußtsein, welches im absoluten Wissen seiner selbst inne und gewiß geworden ist: so führt der höchste Begriff der „Phänomenologie" unmittelbar zur Aufgabe, dieses absolute Wissen als System wirklich zu entfalten — denn nur so *ist* es, was es sein soll; und die Lösung dieser Aufgabe wird vorbereitet durch die Logik, welche ebenso mit allgemeinen Orientierungslinien und Richtpunkten (den Kategorien) das ungeheure Feld des in den Wissenschaften erscheinenden *Wissens* vorläufig zu überspannen und abzumessen sucht, wie früher die der Phänomenologie vorausgehenden Schriften das weite Reich der erscheinenden *Bewußtseinsformen*.

Durch diesen abschließenden Charakter der Enzyklopädie ist es nun auch bedingt, daß ihr Gedanken-Inhalt wohl verschiedenartige Fassungen erhalten, daß die einzelnen Teile bald ausführlicher, bald kürzer gehalten, die Darstellung hier mehr esoterisch, dort mehr exoterisch, der Aufbau bald mehr, bald weniger systematisch, auch die Gedankenentwickelung selbst da und dort wohl modifiziert werden konnte, daß aber eine Änderung der Prinzipien, das Gewinnen eines neuen, höheren Standpunktes, nicht möglich war. Vom ersten Erscheinen der Enzyklopädie (1817) bis zum Ende seines Lebens (1831) ist Hegel also einzig damit beschäftigt, das große Gedankengebäude allmählich vollständig auszubauen, von dem die Enzyklopädie zunächst nur den Grundriß, mit sehr ungleicher Ausführung der einzelnen Teile, entworfen hatte. Diese detaillierte Ausführung erfolgte hauptsächlich in den Vorlesungen. Nur die Rechtsphilosophie hat Hegel in einer selbständigen Schrift dargestellt und publiziert (1821) — alle anderen Teile des Systems traten in ihrer erweiterten Ausführung und Durchbildung erst in den Vorlesungen zutage, welche von den nach seinem Tode erschienenen gesammelten Schriften (1832—45) den größten Teil ausmachen.

Bei dieser fortschreitenden Entfaltung und allmählichen Durchbildung des Hegel'schen Systems wird nun auch dessen *zyklischer* Charakter immer deutlicher und entschiedener ausgeprägt, der schon im Titel der abschließenden Hauptschrift — En=zyklo=pädie — bedeutungsvoll hervortritt. Zyklisch bedeutet hier: die Gedankenverbindung, sowohl innerhalb der einzelnen Teile, wie vor allem im Ganzen des Systems, ist ganz in sich geschlossen, Ausgangspunkt und Endpunkt sind nicht zu trennen, die Linie der Gedankenführung kehrt stetig zu sich selbst zurück, wie die mathematisch zyklische oder Kreis=Linie, und diese geschlossene Linie selbst ist nichts als der Inbegriff aller ihrer einzelnen Punkte, (philosophisch: Momente), deren jeder doch auch in seiner Besonderung für das Ganze nötig war und ist. In diesem Sinne zyklisch zeigte sich die Hegel'sche Philosophie schon von der phänomenologischen Seite her: die höchste Bewußtseinsstufe, der absolute Geist, ist gleich dem Inbegriff aller Bewußtseinsformen; ebenso von der logischen Seite: die höchste Kategorie, die absolute Idee, ist gleich dem Inbegriff aller Kategorien; und so nun auch von der enzyklopädischen Seite: das höchste, das absolute Wissen ist gleich dem Inbegriff aller Wissensstufen, so daß nunmehr die Aufgabe der Erkenntnis eben darin besteht, nach *allen* Seiten des Wissens sich auszubreiten.

In ebendemselben Sinne zyklisch verhält sich aber schließlich auch das Hegel'sche System selbst zur Gesamtheit des geschichtlichen Lebens, zu allen Formen geistiger Kulturentwickelung: es will, als *absolutes System*, zu allen anderen Systemen, ja zu allen Formen geschichtlicher Geistesbildung, sich ebenso verhalten, wie der absolute Geist zu allen Bewußtseinsstufen, wie die absolute Idee zu allen Begriffen, wie das absolute Wissen zu allen einzelnen Wissenschaften. Der Idee nach ist dieser Anspruch gewiß insoweit berechtigt, als das Hegel'sche System ja alle wesentlichen Elemente der Gedankenbewegung des deutschen Idealismus in sich faßt, dieser aber seine Wurzeln tief hinabsenkt in die ganze geschichtliche Vergangenheit der Kultur. Der Ausführung nach ist dieser Anspruch gewiß deshalb unberechtigt, weil das absolute System so wenig als das absolute

Wissen oder das absolute Bewußtsein jemals erscheinen kann, vielmehr eben nur Idee, d. i. eine unendliche Aufgabe, ist. Diese unendliche Aufgabe aber gestellt, ihre Lösung zum ersten Male versucht zu haben, darin in der Tat liegt es begründet, daß das Hegel'sche Universal-System die ganze Gedanken-Bewegung des deutschen Idealismus, und damit auch eine große Geschichtsperiode, ebenso abschließt wie vollendet. Denn damit erfolgt der so lange erstrebte „Durchbruch ins freie offene Feld der Wirklichkeit" und eröffnet sich die Möglichkeit der Versöhnung von Ideal und Leben: nicht nur da und dort, nicht bloß in der Kunst, der Religion u. s. f., sondern im gesamten Umkreise des Daseins und Lebens ist sie zu erreichen — zu erreichen in stetiger Arbeit, im unverdrossenen harten Ringen des Gedankens. Dieser Abschluß des faustischen Gedankenstrebens der idealistischen Epoche hat einige Ähnlichkeit mit der Epoche, welche Goethe am Anfange des zweiten Teiles seiner Faust-Tragödie schildert. Als Faust damals, nach langen Lebens-Irrfahrten, endlich in das Reich tätiger Arbeit eintritt, das nach allen Seiten unermeßlich sich dehnt, da begreift er allmählich: nicht hinter dem Leben ist sein Wert und sein Sinn zu suchen, nicht an irgendeinem Punkte, in irgendeinem Resultate oder Genusse kann man es ergreifen — es selbst ist gleich der Totalität aller seiner Momente, sein Wesen ist nichts als die einheitlich bunte Fülle aller Lebenserscheinungen:

Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.

In ähnlicher Weise öffnet sich dem Geiste des deutschen Idealismus mit Hegels „Enzyklopädie" das weite, nach allen Seiten unermeßlich sich dehnende, Reich tätiger Geistesarbeit; und auch dieser idealistische Geist begreift nun nach langer vieljähriger Irrfahrt: nicht da und dort, nicht bloß an einem Punkte, ist der Geist gegenwärtig, nicht nur in einer Richtung ist die Wahrheit zu finden, das Göttliche zu schauen, sondern der Geist und die göttliche Wahrheit sind allgegenwärtig; sie sind vor allem nicht hinter den Dingen, jenseits des Wirklichen zu suchen, sondern eben hier, in der einheitlich bunten Fülle der Erscheinungen selbst, hat auch der Geist sein Wesen, seine Wahrheit und sein Leben. In diesem Sinne ist nunmehr,

bei Hegel, der vollkommenste Idealismus, eben weil er der vollkommenste ist, gleichbedeutend mit dem vollkommensten Realismus: das Wirkliche ist eben das Vernünftige, und das Vernünftige auch das Wirkliche. Es kann also nichts Vernünftiges geben, das jenseits des Wirklichen sich befände, das getrennt von ihr zu suchen wäre; ebensowenig aber auch irgendein Wirkliches, das der Vernunft widerstrebte, das dem Erkennen dauernd sich entziehen könnte. „Das verschlossene Wesen des Universums", sagt Hegel, „hat keine Macht in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

* * *

Sucht man in diesem Sinne alles Wirkliche in seiner Totalität und Einheit als vernünftig zu begreifen, seine bunte Fülle als Entfaltung der einen (absoluten) Idee zu erkennen, so zeigt sich auch hier ein Stufen- und Entwickelungsgang derart, daß die Idee allmählich von der äußersten Selbstentfremdung immer mehr zu sich selbst zurückkehrt, bis zum vollendeten Für-sich-sein. In diesem Sinne wäre also die erste und unterste Entwickelungsstufe der Idee diejenige, auf welcher sie noch ganz und gar nicht das ist, was ihr eigentliches Wesen ausmacht, nämlich bei sich und für sich zu sein, sondern wo sie zunächst noch etwas völlig anderes ist. Dieses „Andersein" der Idee, die Stufe des sich selbst noch entfremdeten Geistes, ist die Natur; und demnach ist die Naturphilosophie die erste Stufe im enzyklopädischen System der Wissenschaften, wenn man absieht von der Logik, die ja schon dem Ganzen des Systems propädeutisch voraufgeht.

Das Wesen der Natur, als bloßer Natur, ist also „die Idee in ihrem Andersein", d. h. das Sein, das noch gänzlich (oder doch fast ganz, denn gänzlich ist es unmöglich) ohne Für-sich-sein, ohne Selbst ist, erst recht also ohne Form, also auch ohne Mittelpunkt, ein bloßes Außer-sich-sein. Die unterste Stufe wiederum dieses Außer-sich-seins, darum auch der elementare Anfang alles

begreifenden Erkennens ist das bloße Außereinandersein, d. i. Raum und Zeit; und zwar ist der Raum das bloße Außereinander-Sein, die Zeit das Außereinander-Werden. Nicht in Raum und Zeit ist also das Außereinander, sondern sie sind dieses Außereinander selbst, als begriffenes, zunächst, d. h. auf dieser unteren Stufe des Bewußtseins, als angeschautes. „In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles.... Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos." — Mit diesem bloßen Außereinander beschäftigt sich die Naturphilosophie auf ihrer ersten Stufe, auf der sie Mechanik heißt. Indem diese von dem naturphilosophischen Begriffe des Seins (Raum) und des Werdens (Zeit) zu dem des Wesens vordringt, erhält sie den Begriff der Materie. Da das Wesen, wie die Logik gezeigt hat, das Sein und Werden in sich schließt und zur Einheit bindet, so ist also auch die Materie die Einheit des Seins und des Werdens im Außereinandersein, d. h. die Einheit von Raum und Zeit. Diese Einheit selbst nennen wir Bewegung — alle Materie ist also bewegte Materie, und es gehört zu ihrem Wesen, dies zu sein; oder anders ausgedrückt: zum Begriff der Materie gehört, als unabtrennbar, auch der der Bewegung. Bringt man endlich noch die Kategorie der Größe in die Mechanik hinein, so ist die Größe der Materie die Masse, die Größe der Bewegung die Geschwindigkeit, alsdann also die Wirkung der Materie die Einheit von Masse und Geschwindigkeit; wobei sich wiederum zeigt, wie die Quantität in die Qualität umschlägt: z. B. ein kleiner Stein mit großer Geschwindigkeit ruft dieselbe Wirkung hervor, (Tötung eines Menschen), wie ein Felsblock.

Die erste leise Regung des Geistigen in diesem bloßen Außereinander der Materie zeigt sich nun darin, daß sie zwar einen Mittelpunkt (die primitivste Einheit) nicht hat, wohl aber nach einem solchen strebt. Dieses Streben der Materie ist die Schwere; ihre Negation ist das Widerstreben, der Widerstand, und zwar

teils der bloßen Masse (Trägheit), teils des räumlichen und zeitlichen Außereinander (Druck, Stoß). Die reine, d. h. nicht gehemmte, Schwere ist der Fall. Dieser ist also der Schwere, und damit auch der Materie, „wesentlich", und alle anderen Bewegungen materieller Art (Druck, Stoß, Wurf, Pendelbewegung usw.) sind nur seine Modifikationen. Darum war es auch so epochemachend für die Mechanik, als Galilei das Grundgesetz des Falles entdeckte: die Fallräume verhalten sich wie die Quadrate der Fallzeiten. Nur ist der eigentliche Beweis, wie Hegel zu zeigen sucht, nicht mathematisch, sondern aus dem Begriffe der Sache zu führen. — Die Mechanik vollendet sich schließlich in dem, was Hegel „die absolute Mechanik" nennt: sie hat es mit den materiellen Bewegungen der Himmelskörper (Mechanik des Himmels) zu tun, die zuerst von Newton auf die Schwere (Gravitation) zurückgeführt worden sind. — —

Wenn das Streben der Materie nach dem Mittelpunkte sein vorläufiges Ziel erreicht hat, also das Außereinandersein in ein Ineinandersein übergeht, so tritt damit die Naturphilosophie in dasjenige Gebiet, welches Hegel als die Physik bezeichnet — man könnte sie auch die individualisierende Mechanik nennen, insofern hier die ersten leisen Regungen des Individuellen innerhalb des rein Mechanischen sich zeigen. Den Anfang bildet die individuelle Schwere, wie man sie nennen könnte, also die spezifische Schwere. Die Schwere überhaupt gehört zum allgemeinen Wesen der Materie, die spezifische Schwere dagegen gehört zum Wesen bestimmter Körper, ist also in diesem Sinne der Anfang des Individuellen im Reiche des Materiellen. Diese spezifische Schwere wird bestimmt durch das spezifische Gewicht, d. h. dadurch, daß die Schwere des einen Körpers zum Maße der Schwere des andern wird, z. B. Gold neunzehnmal schwerer als Wasser. Wir drücken ebendasselbe aus, wenn wir sagen, die Dichtigkeit des einen Körpers sei neunzehnmal so groß wie die des andern; Dichtigkeit aber bedeutet wiederum: die Materie ist nicht mehr ein bloßes Außereinander, sondern auch ein Ineinander, die Teile haben einen Zusammenhang, eine

Einheit, wobei der äußere Zusammenhang Adhäsion, der innere Cohärenz heißt. Wenn der Raum eines Körpers oder, wie man sagt, sein Volumen, sich vermindert, z. B. durch Druck, Stoß, so muß die Cohäsion (die beides, Adhäsion und Cohärenz, umfaßt) zunehmen; ist dann das frühere Volumen wieder hergestellt, so mindert sich auch wieder die Cohäsion. Dieses polare Verhältnis ist die Elastizität des Körpers. Wo ebendasselbe polare Verhältnis wechselweise sich vollzieht, findet ein Oszillieren, Erzittern des Körpers statt — wir haben es dann mit dem Klang, dem Ton zu tun. Die Anzahl der Schwingungen, d. h. das Verhältnis der Oszillationen zur Zeit, bestimmt das Wesen des Tones. „In dem Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegeneinander, ihre Harmonie und Disharmonie, auf Zahlenverhältnissen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen." Dieses Vibrieren des Körpers im Klange, sein Erzittern in sich selbst, ist demnach das erste Freiwerden von der bloß räumlichen Materialität, es ist damit die erste leise Regung der Freiheit überhaupt, der erste Lichtfunke des Seelischen, der Subjektivität; daher „beim Ton der Körper fühlen wir, wir betreten eine höhere Sphäre; der Ton berührt unsere innerste Empfindung. Er spricht die innere Seele an, weil er selbst das Innerliche, Subjektive ist."

Indessen ist das Erzittern im Tone nur der noch ohnmächtige Versuch, die Materialität aufzulösen — dieser Versuch gelingt erst in der Wärme. Hier wird der materielle Bestand durch Negation aller Cohäsion in einen form- und gestaltlosen Zustand übergeführt, so daß er nun zu neuer Formierung und Gestaltung fähig wird, auch zu Gestaltungen innerlicher Art, welche bereits an die Grenze des Lebens heranreichen, aber noch nicht Leben sind, schon Analoga der Subjektivität darstellen, aber noch nicht diese selbst: es handelt sich um Magnetismus, Elektrizität und Chemismus. Die Analogie zur Subjektivität zeigt sich hier vor allem in der Selbstentgegensetzung, der Einheit in der Entzweiung, wenn diese auch — wie es besonders beim Magneten, seinen beiden Polen und

deren Indifferenzpunkt hervortritt — rein äußerlich ist: also eine Einheit in der Gegensätzlichkeit, die schon etwas Innerliches, und die doch im Grunde noch ganz den Charakter des Außereinander hat. Hegel gebraucht hier, wie Schelling, den charakterisierenden Ausdruck Polarität, und folgt auch in der konstruktiven Entwickelung der Polaritäts-Erscheinungen im einzelnen zumeist Schellings Spuren. — Zuletzt aber wird nun auf dem Entwickelungsgange, der durch die Begriffe Klang, Wärme, Magnetismus, Elektrizität, Chemismus bezeichnet wird, das Ziel, nämlich die totale Auflösung aller Materialität, wirklich erreicht — im Licht und in den Farben. Im Lichte hat die Materie aufgehört, zu lasten, zu drücken, schwer zu sein, sie wird leicht, schließt sich auf, offenbart und manifestiert sich; das Licht ist so „das existierende allgemeine Selbst der Materie", ebendasselbe im Reiche der Natur, was das Ich (Subjekt) im Reiche des Geistes ist, daher wir ja auch das letztere meist durch Ausdrücke bezeichnen, welche vom Lichte und seinen Hauptwirkungen hergenommen sind. Selbst darin zeigt sich die Analogie zum Geistigen, daß, so wie hier, auch im Elemente des Lichtes ein durchgehendes Reflektieren stattfindet: ein Ding scheint und erscheint im Lichte vermöge der Reflexion an einem anderen, so daß das Licht, welches die Dinge manifestiert, sichtbar macht, ebenso das Reich der Reflexion ist, wie das Ich, die reine Subjektivität. Daher gehört zum Wesen des Lichtes seine Negativität, das Dunkle, die unaufgeschlossene Materialität ebenso notwendig, wie zum Wesen des Ich das Nicht-Ich, d. i. die vom Begriffe noch unaufgeschlossene Objektivität. Infolgedessen fand Hegel sich ganz im Einklang mit der Farbenlehre Goethes, und, wie dieser, bekämpfte er mit nicht weniger Entschiedenheit, ja Heftigkeit, die Theorien Newtons. Ganz wie Goethe hält auch Hegel es für eine rohe Vorstellungsart, das Licht aus Farben (fünf oder sieben) zusammengesetzt sein zu lassen, für ganz ebenso roh wie die, welche den Geist aus allerlei psychischen Vermögen (Denken, Fühlen, Wollen usw.) „zusammengesetzt" sieht; während in Wahrheit alle Farben Licht und Dunkel zugleich sind und sein müssen, und das „eigentliche", nämlich das weiße, farblose Licht

nur scheinbar der Dunkelheit entbehrt. Über „die Barbarei der Reflexion" bei Newton, der die innere Einheit ganz veräußerlicht, der das Licht aus den Farben „zusammensetzt", und es dann also auch im Prisma in die Farben „zerlegt", über diese Barbarei, die eben des Begriffs ermangelt, kann sich Hegel nicht hart genug ausdrücken. Dagegen „die dem Begriffe angemessene Darstellung der Farben verdanken wir Goethe'n, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders von seiten der Materie, und sein reiner einfacher Natursinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, widerstreben. Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt, und der wahre Instinkt der Vernunft besteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufassen, wo es sich am einfachsten darstellt."

Wenn nun aber auch die höheren Erscheinungen der Physik — Magnetismus, Elektrizität, Chemismus, Licht und Farbe — bereits die eine Seite des Wesens der Idee, die Einheit in der Entzweiung, deutlich hervortreten lassen, so geschieht dies doch nur in äußerlicher Weise. Die Entzweiung ist hier ein bloßes Außereinander (die Pole des Magneten und des elektrischen Stromes sind räumlich getrennt) oder Gegeneinander (Säuren und Basen in der Chemie, die polaren Gegensätze des Lichtes und der Farben); und selbst die Einheit liegt außerhalb der einzelnen physikalischen Erscheinung, nämlich — in einer allgemeinen Regel oder einem Gesetze; daher auch die Bedeutung, welche das Zählen und die Maßbestimmungen, wodurch ja eben die äußerlichen Einheiten begriffen werden, in der Physik besitzen. Zur inneren Einheit in der Entzweiung, welche erst in Wahrheit der Idee angemessen ist, kommt es erst in denjenigen Naturerscheinungen, welche wir als organische bezeichnen. Von ihnen handelt der dritte und letzte Teil der Naturphilosophie, die organische Physik.

Im Natur-Organismus ist die Einheit nicht mehr äußerlich, sondern innerlich: sein allgemeines Wesen ist der Begriff, und er ist von anderen Erscheinungen durch dieses sein eigenes Wesen scharf

geschieden, also individuell. Die Organisation wird zum Leben, wenn der Begriff auch die Ursache des Organismus ist, er selbst sich also zu dem macht und entwickelt, was er ist. Die erste Stufe des Lebens in diesem Sinne ist der vegetabilische Organismus, die Pflanze und das pflanzenartige Leben. Die Pflanze ist in allen ihren Teilen nicht auf etwas außer ihr, sondern nur auf sich selbst als Mittelpunkt bezogen; dieses Bezogensein ist aber nicht ruhendes, festes Sein (wie bei der bloßen Raumgröße), sondern bewegtes Sein, Leben, Entwickelung, Prozeß — denn dies ist das Wesen des Lebendigen, daß es nur ist, indem es sich zu dem macht, was es ist, daß es sich selbst bezweckt, der Begriff auch die bewegende Ursache ist, Anfang, Mitte und Ende der Entwickelung sich zur Einheit (der Idee) zusammenschließen. Indessen, wenn auch die Beziehung auf sich selbst nun das entscheidende Moment geworden, so ist doch darum die Beziehung auf Anderes, die äußere Beziehung noch nicht aufgehoben: auch das Organische geht ja aus dem Reiche des Unorganischen hervor. Demnach sind beim natürlichen Organismus immer die drei Momente zu unterscheiden: 1. die reine Beziehung auf sich selbst, das Zusammenschließen des Individuums mit sich selbst im Ausdruck der Idee: die Gestalt (Gestaltungsprozeß); 2. die Beziehung auf Anderes, in diesem Falle also auf das Unorganische, Materielle, und das Vereinheitlichen desselben, d. h. sein Hineinziehen in den Kreis des Individuellen: die Assimilation; 3. endlich die Beziehung auf sich selbst durch das Andere, vermittelst des Anderen, das in diesem Falle nur selbst wieder lebendiger Organismus sein kann: der Gattungsprozeß.

Alle drei Momente, Gestaltung, Assimilation, Gattungsprozeß, hängen natürlich untrennbar zusammen: die Assimilation, d. h. die Aufnahme und das Insichziehen des Anorganischen (des Mineralischen, der Bestandteile der Luft, des Lichtes bei den Pflanzen) bedingt den Gestaltungsprozeß, in dem wieder, als eines seiner Momente, der Gattungsprozeß hervortritt. In diesem Sinne hat zuerst Goethe, mit dem Hegel sich hier wieder ganz im Einklang

befindet, versucht, die Pflanze, nicht in ihrer äußerlichen Zusammensetzung (so wenig wie das Licht, als zusammengesetzt aus den Farben) sondern in ihrer inneren Einheit, als Idee, zu betrachten; und er hat so gezeigt, daß auch die nach und nach hervortretenden Gestalten der Pflanze nichts als gleichsam ebenso viele und gesteigerte Bemühungen der Idee der Pflanze sind, in hartem Ringen mit dem Stoffe (der Assimilation) zu sich selbst zu kommen; daß also auch die „Teile" einer Pflanze (Stengel, Blätter usw.) nicht äußerlich zusammenhängen, sondern innerlich, als Glieder einer stufenweisen Entwickelung, eines fortschreitenden Lebensprozesses (Metamorphose). Und Goethe hat nicht nur die einzelnen Formen der Pflanze auf diese selbst, als die lebendig sich entwickelnde und wandelnde Urform, sondern auch die unendliche Vielheit der Pflanzenformen überhaupt auf die Idee der Pflanze, die Urpflanze, wie er es nannte, zurückgeführt. „Goethes Metamorphose der Pflanzen", sagt Hegel, „hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelnheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gerissen hat." — —

Bei aller ideellen Einheit aber erreicht die Pflanze noch nicht jene Selbstbetätigung, die eigentlich das Wesen des Lebens ausmacht, auf die es wenigstens hinzielt. Sie ist zwar in all ihren Teilen und in ihrer ganzen Entwickelung auf sich zurückbezogen, aber sie ist dabei nicht auch von Anderem scharf unterschieden, nicht zugleich auch „für sich", sie ist, wie Hegel sagt, wohl ein Sich, aber kein Selbst, ideelle Einheit, aber nicht die der Subjektivität. Die Pflanze ist also nicht nur auf sich, sondern auch auf Anderes ihrem ganzen Wesen nach bezogen: ihre Wurzeln sind unabtrennbar vom Erdreich, ihre Blüten von dem Licht, dem sie sich öffnen usw.; sie ist daher im Ganzen wie im Einzelnen (nach Geruch, Geschmack, Farbe usw.) „ein untergeordneter Organismus, dessen Bestimmung ist, sich dem höheren Organismus darzubieten, um von ihm genossen zu werden". Und weil ihr so das eigentliche Selbst fehlt, so hat sie naturgemäß auch keine Selbstsucht, keine

Begierden — und in diesem Sinne erscheint sie ganz besonders als das Sinnbild (die sinnfällige Darstellung) der Unschuld und Naivität.

Dieser Widerspruch, daß die Pflanze zugleich ganz auf sich und doch auch wieder ganz auf Anderes bezogen, also ohne eigentliches Selbst und Fürsichsein ist — dieser Widerspruch wird erst gelöst im animalischen (tierischen) Organismus. Das Selbst, das Fürsichsein des Tieres ist das, was wir seine Seele nennen — diese ist also natürlich nicht irgendwo räumlich zu fixieren, sondern in allen Teilen und an allen Punkten des Organismus gegenwärtig. Negativ zeigt sich dieses Fürsichsein darin, daß der tierische Organismus nicht mehr von Anderem (dem Boden, dem Licht usw.) unabtrennbar, sondern frei auf sich selbst gestellt ist. Hier tritt auch zum ersten Male der Gegensatz alles Fürsichseins, der von Subjekt und Objekt, deutlich zutage. Das Tier unterscheidet sich (Subjekt) von sich selbst (Objekt), es hat in diesem Sinne bereits Selbstempfindung und Selbstgefühl — es hat noch nicht Selbstbewußtsein (Geist), welches erst auf der höchsten Stufe des animalischen Lebens, beim Menschen, hervortritt. — Gestaltungsprozeß, Assimilation, Gattungsprozeß sind nun auch die drei Momente des animalischen, so gut wie die des vegetativen Lebens. Indessen zeigt sich der Unterschied schon darin, daß hier (beim vegetativen Leben) der Lebensprozeß in allen drei Momenten gleichsam linear, dort (im animalischen Leben) gleichsam in geschlossenem Kreise verläuft. So ist der Gestaltungsprozeß der Pflanze nach Goethe so zu denken, daß aus der Urform, dem Blatte, nach und nach die anderen Formen (Stengel, Blüte usw.) sich bilden — beim tierischen Organismus dagegen ist das Ganze der Gestalt in sich artikuliert (gegliedert) derart, daß alle Teile und Glieder wechselweise zueinander gehören; und je differenzierter diese Gliederung ist, je mehr alle Teile, z. B. des Knochenbaus, sich um einen einheitlichen Mittelpunkt gruppieren — wie beim Menschen um Gehirn und Rückenmark — desto höher steht der animalische Organismus, der diesen osteologischen Typus aufweist. Ebenso hat

auch der Assimilationsprozeß beim Tiere durchweg einen geschlossen-kreisförmigen und selbst systematischen Charakter: wir sprechen mit Recht vom Kreislauf der Nahrungsaufnahme, vom Blut-Kreislauf, dessen Mittelpunkt das Herz ist, ja vom Nerven-„System" u. s. f. — Endlich hat selbst der Gattungsprozeß im Animalischen diesen Charakter des kreisförmig Geschlossenen. Die Pflanze pflanzt sich fort durch einfaches Sprossen, wobei eine Geschlechtsdifferenz noch nicht vorhanden ist; sie kann also nur gleichsam linear Blüte an Blüte und Knospe an Knospe reihen — das Tier dagegen, als Geschlechtsindividuum, ist für sich der Gattung nicht angemessen, es fühlt diesen Mangel und sucht das andere Individuum, mit dem es sich zur Einheit der Gattung zusammenschließt und diese so zur Existenz bringt: die Begattung. Indem so die Gattung, das Höhere, existent wird, muß das Individuum, als das Niedere, zugrunde gehen. „Niedrige tierische Organismen, z. B. Schmetterlinge, sterben daher unmittelbar nach der Begattung; denn sie haben ihre Einzelheit in der Gattung aufgehoben, und ihre Einzelheit ist ihr Leben. Höhere Individuen erhalten sich noch, indem sie höhere Selbständigkeit haben."

Indessen wird im Gattungsprozeß der Zweck, die Gattung, in Wahrheit *nicht* erreicht. Denn was existent wird, ist nicht die Gattung, sondern wieder — ein neues Individuum. Und der Fluß der Generationen erstreckt sich ins Endlose, jede reicht der Anderen die Fackel, um das neue Leben daran zu entzünden. Auch dieser endlose Progreß deutet, wie in jedem anderen Falle, auf einen Widerspruch — es ist der zwischen *Gattung* und *Individuum*: das Individuum, dieser einzelne natürliche Organismus, ist dem Allgemeinen, der Idee, der Gattung, unangemessen, und eben diese „seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und der angeborene *Keim des Todes*". Nicht also auf dem Wege des natürlichen Gattungsprozesses, sondern nur auf dem Wege einer höheren Begattung, wie Sokrates es nannte, nämlich der *geistigen* Begattung des *Denkens*, kann das Individuum sich über sich selbst erheben zur Gattung, zur Allgemeinheit, zur

Idee, nur so kann es jene Unsterblichkeit gewinnen, die im endlosen Zeugungsprozeß unerreichbar ist. So weist vermöge des inneren Widerspruchs das sterbliche Individuum über sich hinaus auf die unsterbliche Gattung (als Idee). Und so weist das natürliche Leben selbst über sich hinaus auf das höhere geistige Leben, die Natur überhaupt auf den Geist. „Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten."

* * *

Das System des Wissens gliedert sich also in zwei Hälften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes. Und so wie man im Sinne Hegel's sagen kann, der Geist sei die Wahrheit der Natur, dort erreiche die Idee, was sie hier erstrebt, so ist auch die Geistesphilosophie die Wahrheit der Naturphilosophie, — sie ist es ganz besonders auch für das Denken Hegel's selbst, das erst hier, in der Philosophie des Geistes, in seinem eigentlichen Elemente ist und seine ganze Kraft entfaltet.

Zunächst noch als eng verschwistert mit der Naturphilosophie, erscheint die Philosophie des Geistes auf ihrer ersten Wissensstufe, der Anthropologie. Denn diese hat es mit der Seele zu tun, wenn wir darunter diejenige Erscheinungsform des Geistes verstehen, die, als von der Leiblichkeit unterschieden, doch zugleich mit ihr einheitlich verbunden gedacht wird. Weil eben diese beiden Momente — unterschieden von der Leiblichkeit, und doch mit ihr verknüpft — zum Wesen der Seele gehören, so hat man von jeher versucht, diese naturphilosophisch zu begreifen; man hat sie also bald in die Grenzen des Raumes eingeschlossen (sie z. B. im Gehirn lokalisiert), bald in die Grenzen der Zeit (im Leben verbunden mit der Leiblichkeit, im Tode getrennt von ihr); ebenso oft hat man sie natürlich auch materialisiert, hat sie als eine „höhere" oder „feinere" Art von Materie begriffen, oder sie rein mechanistisch,

als Zentrum des lebendigen körperlichen Mechanismus, oder als Kraft, oder als Energie u. s. f. zu fassen gesucht. Aller dieser naturphilosophischen Begriffe aber muß man sich entschlagen und begreifen: die Seele ist *Idealität*, sie ist *Idee*, die sich auf dieser Stufe der Entwickelung, der des animalischen Organismus, ebenso manifestiert wie auf jeder anderen, darum auch *in* ihm allgegenwärtig ist, weder räumlich und zeitlich begrenzt, noch mechanisiert werden kann. Nur insoweit sind alle diese naturphilosophischen Auffassungsweisen verständlich, als sie insgesamt der ersten Stufe des Wissens von der Seele Ausdruck geben, wonach diese lediglich als Natur-Bestimmtheit, als ein bloßes Datum der Natur begriffen wird. Nach dieser Auffassung ist also die Beseelung im weiteren Sinne *allen* animalischen Organismen, oder sogar der ganzen Natur, eigentümlich, nur daß wir innerhalb der animalischen Organismen eine besondere Sphäre — die des *Menschen* — finden, die wir als beseelt im höheren und damit engeren Sinne begreifen.

Faßt man nun also die Seele zunächst in diesem Sinne, als ein bloßes Datum, eine Bestimmtheit der Natur, so unterscheidet man hierbei eine allgemeine und individuelle Bestimmtheit. *Allgemein* ist die Seele zunächst *kosmisch* bestimmt, d. h. durch den gesamten Naturzusammenhang, den wir als Welt begreifen; sodann *tellurisch*, d. h. durch die Naturbeschaffenheit der Erde und ihre wechselnden Formationen, die Klimate usw., worauf sich dann der Unterschied der *Rassen* gründet; weiterhin ergeben sich dann die natürlichen Bestimmtheiten und Unterschiede der *Völker*, der *Geschlechter*, Familien, ganzer Generationen u. s. f. Die *individuellen* Naturbestimmtheiten sind das *Naturell*, d. h. die ursprüngliche seelische Anlage des Menschen, die zugleich seine Bestimmung ist; dann das *Temperament*, d. h. das naturbedingte Verhältnis des einzelnen Menschen zu den Objekten und zur „Welt"; endlich der *Charakter*, d. h. die ursprüngliche Willensrichtung als Naturbestimmtheit (wohl zu unterscheiden von der sittlichen Willensrichtung, die wir ebenfalls Charakter nennen). In diesem Sinne kann jeder Mensch seelisch bestimmt und klassifiziert werden nach Rasse, Volkstypus, Ge-

schlecht, Naturell, Temperament, angeborenem Charakter u. s. f. Zu diesen dauernden Naturbestimmtheiten treten dann noch die temporären, zeitlich bedingten; zunächst die Unterschiede der Lebensalter: erst die Jugend, das Lebensalter der Naivität, dann das Lebensalter der Reife (Mannesalter), das der Idealität, einsetzend mit der Pubertät, der geschlechtlichen Differenzierung, endlich das Greisenalter, das Lebensalter, welches zum „Wesenhaften" vordringt (Weisheit des Alters), indem es selbst „verwest". Endlich gehört zu solcher temporären Naturbestimmtheit auch noch der stete Wechsel von Schlaf und Wachen, der dem physikalischen Wechsel von Tag und Nacht entspricht.

Indessen bleibt doch diese ganze anthropologische Auffassungsweise, die in der Seele nichts als eine Naturbestimmtheit sieht, eben auf der untersten Stufe, dem Anfangspunkte des Wissens vom Geiste, stehen. Diese Auffassungsweise begreift nicht den Widerstreit, der schon in der Natur-Seele hervortritt, d. h. sie unterscheidet nicht, daß die Seele, auch als ein bloßes Datum der Natur, nicht nur bestimmt ist, sondern sich auch bestimmt findet, die Bestimmungen als die ihrigen hat und in sich findet, also empfindet. Jenes, das bloße Bestimmt-Sein, das dumpfe Weben des Seelischen, ist auch beim Tier vorhanden, aber erst die Empfindung kennzeichnet die höhere Beseeltheit des Menschen, sie ist der primitive Anfang der menschlichen Beseelung, eine Auffassung, in der selbst zwei so entgegengesetzte Denker wie Herder und Fichte ganz übereinstimmen. Freilich gehört die Empfindung, vermöge ihres Charakters der Unmittelbarkeit, des bloßen Gegebenseins und Findens, noch zur Natur-Seele; aber alle Empfindung ist doch zugleich schon Selbstempfindung, ist gekennzeichnet dadurch, daß hier die Seele das, was sie ist, auch für sich ist, in einer, wenn auch noch so dunklen, Unterscheidung von sich selbst.

Hegel unterscheidet im Empfindungsleben die äußeren Empfindungen, vermittelt durch die körperlichen Sinnesorgane, von den inneren Empfindungen oder Affekten; beide stehen mit dem rein Körperlichen in unmittelbarer Verknüpfung: die äußeren (Sinnes-)

Empfindungen werden durch körperliche Prozesse (im Auge, Ohr usw.) veranlaßt, die Affekte veranlassen ihrerseits wieder körperliche Prozesse (z. B. der Zorn das Schwellen der Adern). Alle diese Wechselbeziehungen des Körperlichen und Seelischen bilden das Betätigungsfeld einer besonderen Wissenschaft, der psychischen Physiologie oder physiologischen Psychologie. — Alle Empfindung aber ist vereinzelt — die Seele indessen ist Totalität, Einheit und Inbegriff aller ihrer Bestimmtheiten. Als solche Einheit und Totalität muß sie darum auch für sich sein, sie kann als solche nicht sich empfinden (denn das bloße Finden setzt immer das Gebundensein an ein Einzelnes, das da gefunden wird, voraus), sondern sich fühlen. Diese fühlende Seele, das Selbst, die Pointe der Individualität, vereinigt also, wenn auch nur eben im dunklen „Fühlen", alle Bestimmtheiten der Seele, alle Lebens- und Strebensrichtungen, und natürlich nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch die vergangenen und zukünftigen; sie ist also, wie Leibniz sagt, immer chargé du passé et gros de l'avenir (beladen mit der Vergangenheit und trächtig mit der Zukunft); sie ist der dunkle und mehr oder weniger geheimnisvolle Schacht des Mikrokosmos, aus dem alle Gedanken, Taten, Entschlüsse usw. zuletzt emporquellen. Die fühlende Seele in diesem Sinne bezeichnet Hegel darum auch als Genius. Jeder Mensch hat solcherart einen Genius — besonders bedeutungsvoll aber erscheint er bei den großen Menschen, welche diesen dunkel fühlenden Genius gern vom klar bewußten, welchen wir als Genie bezeichnen, abtrennen und ihm gegenüberstellen, ja ihm als das Leitende, Führende überordnen. Oftmals wird dabei dieser Genius geradezu personifiziert und, als göttlich, glorifiziert, so wenn Sokrates der Stimme des Dämoniums lauschte, oder wenn die Stürmer und Dränger ihren Genius besangen und ihn anflehten wie einen Gott. Von diesem Genius können nun auch die Propheten inspiriert sein, die Visionäre, die Menschen von magischer Geisteskraft, — doch wird man dabei unterscheiden müssen, ob man es wirklich mit der mikrokosmisch einheitlich fühlenden Seele zu tun hat, die ganz in ihrem individuellen Selbst webt,

oder nicht vielmehr mit dem direkten Gegenteil, nämlich der in sich gebrochenen Seele, deren Selbstgefühl sich ganz mit einer Lebens- und Empfindungsrichtung, unter Ausschluß aller anderen, identifiziert. In diesem letzteren Falle handelt es sich um Verrücktheit mit ihren Varietäten: Blödsinn, Narrheit, Wahnsinn, Melancholie (Spleen), Größenwahnsinn u. s. f., wobei also stets der Einheitspunkt der Seele verschoben, an die falsche Stelle gerückt ist. Es ist daher nicht das Genie (das immer im klaren Bewußtsein lebt), sondern der im dunkelen Fühlen webende Genius, der so leicht nahe an den Wahnsinn grenzt.

In jedem Falle aber ist die fühlende Seele zwar ein Selbst, hat sie alles Ihrige in sich zur Einheit verknüpft — jedoch nur im naturbestimmten dunklen Gefühl; von ihm aus erhebt sie sich nun zum höheren, wahren, nämlich dem bewußten, Selbst, indem sie alles eben im Bewußtsein vereinigt und so zu dem Ihrigen macht. Bei dieser Erhebung von der fühlenden und noch naturbestimmten zur selbstbewußten Seele gibt es eine bemerkenswerte Zwischenstufe: die Gewohnheit. Sie bedeutet, daß die Seele etwas (Empfindungen, Vorstellungen, Handlungen) als das Ihrige bewußt in Besitz genommen, und es doch wiederum von sich, d. h. vom bewußten Selbst, zur Naturbestimmtheit abgestoßen; daß sie sich die Meisterschaft über etwas erworben hat, und doch von ihm wieder in etwas bemeistert wird. Das Wesen der Gewohnheit besteht eben hierin, zugleich das Gepräge des klaren Bewußtseins und doch auch wieder des bloßen Fühlens, das des selbstsicheren Geistes und doch auch wieder das der Natur zu tragen, so daß viele Gewohnheiten sogar einen rein mechanischen Charakter annehmen können. „Wir sehen," sagt Hegel, „daß in der Gewohnheit unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für sie interessiert und, umgekehrt, doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist; daß unser Selbst ebensosehr die Sache sich aneignet, wie im Gegenteil sich aus ihr zurückzieht; daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen eindringt, und anderseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt einer mechanischen, einer bloßen Naturwirkung gibt." Daher besteht

einerseits bei der Gewohnheit immer die Gefahr, daß das Selbst wieder an die Naturbestimmtheit mehr oder weniger verloren geht (z. B. schon in der Pedanterie); nichtsdestoweniger ist die Gewohnheit anderseits ein wichtiges Hilfsmittel der Selbstbefreiung, oder, was ja dasselbe bedeutet, eine wichtige Vorstufe in der Entwickelung zum Fürsichsein. Sie befreit die Seele vor allem von der Herrschaft des Leiblichen, von den Affekten, den primitiven Empfindungen von Kälte, Wärme, Hunger usw. (Abhärtung und Abstumpfung durch Gewohnheit), sie ermöglicht es so der Seele, immer mehr des Leibes Meister zu werden und, als Inneres, diesen Leib als Äußeres zu durchdringen, so daß der letztere nicht nur das ersteren williges Werkzeug ist, sondern auch in allem, in Ruhe und Bewegung, in Gestalt und Gebärden, dieses seelische Innere „ausdrückt". Indem so die Seele gleichsam von der Peripherie, die durch Gewohnheit gesichert ist, sich immer mehr zurückzieht, kann und darf sie um so mehr ganz bei sich und für sich sein. Sie ist nun nicht mehr Selbstgefühl, sondern Selbstbewußtsein, oder Ich, oder auch Geist (im engeren Sinne).

Damit beginnt nun eine neue Epoche in der Entwickelung des Geistes. Denn mit dem Erwachen der Seele zum Ich kommt erst eigentlich das Licht des Geistes zum hellen Aufflammen, „das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz". Darum hat Hegel hier seinen Ausgangspunkt genommen, als er in seinem ersten großen Werke, der Phänomenologie des Geistes, die Entwickelungsstufen des Bewußtseins schilderte. Die dort gegebene ausführliche Darstellung stimmt natürlich mit der kurzen der Enzyklopädie im wesentlichen ganz überein. In beiden Darstellungen handelt es sich um die Entwickelungsstufen des Bewußtseins, d. h. derjenigen Seele, die nicht mehr bloße Naturbestimmtheit, sondern ein Selbst ist, die aber ihr Selbst nicht mehr bloß fühlt, sondern darum weiß, die aber insofern auch sich selbst von allem Nicht-Selbst, den Objekten, unterscheidet, also auch von diesen, von den Dingen, weiß. Das Bewußtsein ist demnach immer schon der Anlage nach das, was es erst auf der höchsten Stufe in Wahrheit ist: Selbst-

Bewußtsein. Aber zunächst eben nur der Anlage nach! Denn im Anfang ist dieses Wissen von sich, die Gewißheit seiner *selbst*, erst ein ganz schwacher Schimmer, der erborgt zu sein scheint von der Gewißheit der Dinge: es ist die Stufe der *sinnlichen Gewißheit*. Wie sich von hier aus das Bewußtsein erhebt zu den höheren Entwickelungsstufen des *wahrnehmenden Bewußtseins*, dann des *verständigen Bewußtseins*, schließlich des *Vernunftbewußtseins*, das hatte schon die Phänomenologie ausführlich geschildert, und dieser Darstellung schließt sich auch die Enzyklopädie im wesentlichen an. Im Vernunftbewußtsein, so zeigt die Enzyklopädie schließlich in Übereinstimmung mit der Phänomenologie, gelangt das Bewußtsein zur höchsten Gewißheit seiner selbst, nicht mehr als des einzelnen, sondern des *allgemeinen* Bewußtseins, oder der *Vernunft*. Diese ist also, wie ja auch Kant schon lehrt, nichts Individuelles, sondern ein Überindividuelles, es handelt sich hier nicht mehr um die Seele sondern um den Geist (im engsten Sinne).

Indessen kann doch nun auch die Vernunft, das überindividuelle Bewußtsein, zunächst wieder noch rein *individuell* betrachtet, der Geist also als eine bloße *Erscheinung* angesehen werden, die im Bereiche des Seelischen hervortritt: das geschieht von seiten der *Psychologie*. Diese wird also von Hegel in sehr viel engere Grenzen eingeschlossen, als es sonst wohl geschieht: in seinem Sinne hat es die Psychologie ausschließlich mit der Vernunft zu tun, insoweit sie individuell hervortritt, man könnte sagen: mit dem Geiste innerhalb der Grenzen der Seele, oder mit dem Geiste, als synthetischer Einheit der *fühlenden* Seele, mit der sich die Anthropologie, und der *bewußten* Seele, mit der sich die Phänomenologie beschäftigt: die fühlende Seele ist produzierend, zeugend, gestaltend, bildend — aber naturbestimmt, ohne Wissen; die bewußte Seele ist wissend, aber nicht produzierend; der Geist dagegen ist wissend *und* produzierend, bildend, zeugend, und sein Wesen besteht eben in diesem *produktiven Wissen*, das wir *Erkennen* nennen. Weil also der erkennende (theoretische) Geist alle vorhergehenden Stufen der Entwickelung des Geistes voraus-

setzt, darum kann man nicht, wie Locke, die Vorstufe der Erkenntnis als Leerheit des Geistes, als „leere Tafel", bezeichnen; wenn nun aber anderseits, weil das Gefühl (die fühlende Seele) und das bloße Bewußtsein (das Wissen), die der Erkenntnis vorausgehen, immer mehr enthalten, als diese daraus zu entwickeln vermag, manche sich darauf berufen, und Gefühl und Wissen gegen das Erkennen ausspielen, so ist das ebenfalls grundverkehrt — dem Höheren, Entwickelteren gegenüber darf man nicht das noch auf niederer Geistesstufe Befindliche, Unentwickeltere anrufen. Wo also jemand in Sachen der Erkenntnis sich auf sein Gefühl beruft, da ist, wie Hegel sagt, „nichts anderes zu tun, als ihn stehen zu lassen". — Die erste Geistestätigkeit nun, die das Erkennen von den vorhergehenden Stufen scheidet, ist die Aufmerksamkeit, das Hervorheben, Fixieren eines bestimmten Objektes, auf welches der Geist sich richtet. „Die Aufmerksamkeit enthält die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sichhingeben an die Sache, zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso notwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnötig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigsein mit allem, das Hinaussein über alles gehören soll." Das mit dem fixierten Objekt ganz eins gewordene Erkennen, die in es versenkte Intelligenz ist die Anschauung. Diese intellektuelle Anschauung (wohl zu unterscheiden von der sinnlichen Anschauung, obwohl im gewissen Sinne ja auch diese intellektuell ist) ist die notwendige Vorbedingung alles Erkennens, und man kann nicht das geringste Objekt wahrhaft erkennen — wir sagen in diesem Sinne mit Recht: durchdringen —, ohne in seine Totalität sich einzusenken, in ihm zu leben, ganz in ihm „aufzugehen": alles dies bedeutet eben die geist-durchdrungene, geist-volle Anschauung.

Indessen mit dem bloßen Versenktsein in das Objekt ist es noch nicht getan — der Geist muß sich auch ebenso darüber erheben, um es zum seinigen zu machen: das geschieht, indem die Anschauung zur Vorstellung wird. Die in das Objekt versenkte Intelligenz ist Anschauung, die vorstellende Intelligenz hat An-

schauung. Und wenn sie jetzt Anschauung hat, so kann sie sie auch gehabt haben und, als Vergangenes, sich zu eigen, d. h. innerlich, machen: das ist die Erinnerung. In der Erinnerung ist das angeschaute Objekt in den Geist aufgenommen, in ihn hineingebildet, es ist also jetzt nicht mehr Anschauung, auch nicht bloße Vorstellung, sondern Bild. Dieses ist also vom Geiste ursprünglich produziert — es muß aber dann als Bild natürlich auch wieder reproduziert, d. h. zur Vorstellung zurückgebildet werden können. So hängen diese beiden Tätigkeiten des Geistes, die produktive und reproduktive Einbildungskraft, eng zusammen. Die produktive Einbildungskraft kann nun die Bilder, die sie aus dem tiefen Schachte der Erinnerung heraufholt, auch neu ordnen und kombinieren: wir bezeichnen sie dann als schöpferische Phantasie; sie kann auch ein Bild an Stelle des anderen setzen: wir sprechen dann von Symbol, Allegorie, Zeichen. Auf solche Zeichen und Symbole gehen auch die Wörter der Sprache zurück, ebenso die Buchstaben, welch letztere also nur Zeichen der Zeichen sind. — Mit allen diesen Symbolen und Zeichen, Worten und Buchstaben, hat der Geist sich aber von dem Ursprünglichen, den Objekten der Anschauung, so weit entfernt, daß diese nun für ihn etwas Äußerliches sind; ein Widerstreit, der aufgehoben wird, indem das Äußerliche wieder verinnerlicht wird: wir nennen diese Geistesstufe das Gedächtnis. Es wird öfter gering eingeschätzt — sehr zu unrecht; in Wahrheit ist es eine relativ hohe Geistesstufe, und auf jeden Fall die notwendige Vorstufe für die vollendete Selbstgewißheit des Geistes: denn nur indem auch das Äußerlichste verinnerlicht, das Auswendige inwendig gemacht wird, kann der Geist erst ganz souverän, kann die Intelligenz erst voll befähigt werden, mit ihrem Material zu schalten, d. h. zu denken („Gedächtnis" hat darum ja auch den Wortstamm mit „denken" gemeinsam). Das Denken oder Begreifen vollzieht sich, wie schon der Name sagt, im Begriffe (Urteil und Schluß, die ja nur vermittelte Begriffe sind). Von ihm handelt die Logik, die also hier von der psychologischen Seite her berührt wird.

In all dieser mannigfaltigen Tätigkeit wird nun aber zuletzt der Geist sich selbst gegenständlich, er erkennt, daß all sein Tun *sein* Tun, alle Bestimmungen der Dinge *seine* Bestimmungen, im Grunde also Selbstbestimmungen sind: „Durch diese Erinnerung, durch dies Insichgehen der Intelligenz wird dieselbe zum *Willen*." So geht aus der erkennenden die tätige Intelligenz, aus dem theoretischen der *praktische Geist* hervor — obwohl doch natürlich beides im Grunde nicht trennbar ist, und der praktische Geist dem theoretischen ebenso zugrunde liegt, wie er als Resultat aus ihm hervorgeht. Gleichartig mit dem theoretischen, hat darum auch der praktische Geist seine Vorstufen: der fühlenden Seele entsprechen hierbei die *Triebe*, dem Bewußtsein die *Leidenschaften* und Affekte — so entspricht dann der Stufe des (theoretischen) Geistes im engeren Sinne auch der praktische Geist im engeren Sinne, oder der *Wille*. Und so wie die Triebe gebunden sind an das Gefühl, die Leidenschaften an dasjenige Bewußtsein (Wissen), das noch nicht Erkenntnis geworden, so ist der Wille gebunden an die Erkenntnis und das Denken und mit ihm untrennbar verknüpft. Erst hier also, in Verbindung mit dem Denken, wird der Wille (im weiteren Sinne) wahrhafter Wille (im engeren Sinne), d. h. er wird *frei*. Denn indem er *alle* Bestimmungen als die seinigen anerkennt, tritt der Geist allen auch in freier Allgemeinheit souverän gegenüber. So aber ist die Freiheit zunächst noch formell, leer und abstrakt, sie ist vorerst nur die leere Möglichkeit, diesen oder jenen Inhalt zu ergreifen, zu dem seinigen zu machen, für sich zu wählen — kurz, sie ist zunächst erst *Willkür*. Diese aber ist in keiner Weise das, was sie zu sein wähnt: Freiheit. Denn zunächst ist sie schon deshalb nicht frei, weil sie in Wahrheit determiniert, gebunden ist an die Triebe und Leidenschaften, durch welche ja der Wille, wie Leibniz sagt, immer präformiert ist. Sie kann aber auch in den Grenzen dieses Bestimmtwerdens durch die Triebe überhaupt keine Freiheit *erreichen*. Denn alle Erhebung der Willkür über die Triebe bedeutet immer nur: es sollen entweder *alle* Triebe befriedigt werden, oder, da das bei deren Widerstreit

nicht möglich ist, es sollen die Triebe gegeneinander abgegrenzt, die einen bevorzugt, die anderen geopfert werden; auf jedem der beiden Wege soll also das erreicht werden, was man Glückseligkeit nennt, aber auf keinem der beiden Wege ist diese Forderung der Triebe zu erfüllen. So ist die Willkür nicht die Freiheit, sondern der in ihr zutage tretende Widerspruch. Die Lösung dieses Widerspruchs, also die Wahrheit der Freiheit, ist der freie Geist, d. h. derjenige Geist, der, Erkennen und Wollen, theoretischen und praktischen Geist vereinigend, die Freiheit zu verwirklichen trachtet, der sie objektiviert, und, die individuellen Schranken überschreitend, alle Willkür darum hinter sich lassend, die Freiheit zu einer Welt, zu einer zweiten Natur, gestaltet. Damit verläßt die Idee die Schranken des individuellen oder subjektiven Geistes, in denen Anthropologie und Psychologie noch befangen waren — sie schreitet fort zum über-individuellen Geiste, zur Welt der Freiheit, oder zum objektiven Geiste.

* * *

Den Übergang (des begreifenden Denkens) zum objektiven Geiste, in dessen Darstellung Hegel eine seiner größten Leistungen vollbracht hat, bildet also die Erkenntnis, daß der vernünftige Wille in den Schranken der Subjektivität nicht das sein kann, was er seinem Wesen nach ist und zu sein strebt: für sich seiend oder frei; daß er sich, und damit also auch die Freiheit, nur realisieren kann im Trans-Subjektiven, also zunächst dem Objektiven, d. h. indem er aus sich eine Welt, eine zweite Natur erzeugt, deren Wesensgrund ebenso die Freiheit bildet, wie die Schwere (Gravitation) den Wesensgrund der Körperwelt. Indem so die Freiheit zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet wird, erhält sie formell den Charakter der Notwendigkeit, d. h. die Freiheit ist (nie ein Zustand, sondern) ein Entwickelungsprozeß, deren Glieder und Stufen — und dies bedeutet ja eben Notwendigkeit — wechselseitig bedingt, nach Grund und Folge verknüpft sind, nämlich nach Grund und Folge der Idee, so daß der substantielle Zusammenhang dieser

Welt der Freiheit das System aller Bestimmungen der Freiheit ausmacht.

Diese objektive Welt der Freiheit ist das Recht, dies Wort im weitesten Sinne genommen. Die allgemeinste Bestimmung von Recht und Rechtsordnung ist also zunächst: der vernünftige Wille ist hier nicht subjektiv sondern objektiv, er ist nicht einzelner (individueller) sondern allgemeiner Wille — so aber, daß dieser allgemeine Wille mit dem individuellen vereinigt, für ihn gesetzt, also Gesetz ist, daß der objektive Wille in den subjektiven aufgenommen, in ihn eingebildet, also dessen Gewohnheit, Sinnesart, Charakter, Sitte geworden ist. Bis zu dieser vollen Identität aber bedarf es einer langen Entwickelung, deren Stufen eben die Rechtsphilosophie darzulegen hat.

Den Anfangs- und Ausgangspunkt alles Rechts und aller Rechtsordnung bildet natürlich der vernünftige Wille als einzelner, also das denkende, seiner selbst bewußte, frei sich wissende und frei wollende Individuum, — wir nennen es das Rechtssubjekt, oder die Person, oder die Persönlichkeit. In dem Ausdruck Person liegt mehr das Endliche und Begrenzte (daher das Wort auch wohl im verächtlichen Sinne gebraucht wird), im Ausdruck Persönlichkeit mehr das Unendliche. Die Person als Rechtssubjekt ist jedenfalls beides zugleich: „als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von Allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raume, und was alles für Partikularitäten noch sein mögen. Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige; es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen." Von diesem bloßen Wissen der Freiheit zu ihrem tatsächlichen Sein und Werden, von der abstrakten, leeren, zur konkreten, bestimmten, objektiven Freiheit wird nun der erste Schritt zunächst dadurch getan, daß die Person sich absondert von allem, was nicht sie selbst, was also nicht auch Person ist, was sich ihr, als der Person, entgegensetzt — dieses Negative der Person ist die Sache. Eine Person kann niemals

Sache sein: daher die Unmöglichkeit und absolute Verwerflichkeit der Sklaverei; vielmehr heißt der oberste Grundsatz alles Rechts: „Sei eine Person, und respektiere alle Anderen als Personen". — Indessen ist es nicht genug, daß die Person sich der Sache bloß entgegensetzt — sie muß ihrem Wesen nach sich souverän darüber erheben, die Sache sich selbst völlig unterordnen, der Sache ihren Willen aufprägen, sie sich zu eigen machen. Die Sache, in welche die Person ihren Willen hineinlegt, ist der Besitz, der erklärte, offenkundige Besitz ist das Eigentum. Dieses gehört also notwendig zur Person, die partikulare Sphäre des Eigentums ist die erste objektive Sphäre der Freiheit, welche die Person als Individuum beschreibt. — Zum Eigentum gehören als wesentliche Momente die Besitznahme, d. i. die Erklärung des Willens, die meistens durch äußere Zeichen kenntlich gemacht wird (z. B. durch Abgrenzung, Hissen der Flagge usw.); sodann der Gebrauch, durch dessen Gegenteil, langdauernden Nicht-Gebrauch (Verjährung), daher das Eigentumsrecht aufgehoben werden kann; endlich auch die Veräußerung: diese ist das in bezug auf eine Sache erfolgende freie Wollen der einen Person gegenüber einer anderen, welche dieses Wollen anerkennt. Es handelt sich also hier um einen mehreren (zwei) Personen gemeinsamen Willen, um die Übereinkunft freier Personen, welche Eigentümer sind, und sich als solche anerkennen. Diese Übereinkunft ist der Vertrag. Man unterscheidet Schenkungsvertrag und Tauschvertrag, zu welch letzterem auch der Kauf und Verkauf, die Vermietung, der Lohnvertrag gehören.

Indessen ist das Recht, das sich nur auf den Vertrag gründet, immer noch ganz mit den Schranken des Individuellen behaftet, noch nicht allgemein, also auch noch nicht objektiv geltend. Denn die anderen Individuen können sich dazu positiv oder negativ verhalten, es anerkennen oder nicht. In letzterem Falle, wenn das Recht des oder der Anderen negiert wird, entsteht das Unrecht. Hierbei kann das Unrecht auf beiden Seiten sein, d. h. jede der beiden kann glauben im Recht zu sein, und doch unrecht haben: dies ist die Quelle der bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten. Es

kann aber auch das Unrecht gewollt, beabsichtigt sein, unter dem Scheine des Rechts: das ist der Betrug. Endlich kann aber auch das Unrecht offen, selbst ohne jeden Schein des Rechtes, gewollt sein: das ist der Zwang und das Verbrechen. Gegen diesen Zwang des Verbrechens richtet sich das Recht, indem es ebenfalls den Zwang ausübt, um das Unrecht wieder in Recht zu verwandeln. Dieser Zwang des Rechtes gegen den Zwang des Unrechtes ist die Strafe. Wenn also das Verbrechen die Negation des Rechtes ist, so ist die Strafe die Negation dieser Negation. Nur in dieser Art also, nur aus der Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit, läßt sich die Strafe begründen — alle anderen Ableitungen, wie daß sie zur Verhütung, Besserung, Abschreckung dienen solle, sind opportunistischer Art, und können wohl beitragen zur Frage nach der Art der Strafe, aber nichts zur Begründung der Strafe selbst.

Die Strafe ist indessen nicht Rache und Wiedergeltung, — das hieße, an Stelle des einen Unrechts das andere setzen; sie ist Wiederherstellung der Gerechtigkeit um der Idee der Gerechtigkeit und des Rechtes willen. Sie setzt also einen gemeinsamen Willen voraus, der das Rechte weiß und innerlich will: das ist die Moralität. Das äußere Dasein der Freiheit, das abstrakte Recht, kann also erst wahre Realität erlangen durch das innere Dasein der Freiheit, die Moralität. Es gehört also zum Wesen der Moralität, daß sie, als ein Innerliches der Freiheit, von deren Äußerlichkeit (der Handlung, der Tat mit ihren natürlichen Folgen, den Umständen usw.) sich abzuscheiden, und insoweit ihr natürlich auch sich entgegenzusetzen sucht, so daß zwischen beiden Seiten, dem Äußeren und dem Innerlichen, eine gewisse Spannung entsteht, ein beständiger Gegensatz von Moralität und „Welt", Sollen und Vollbringen, welcher immer für das Moralische charakteristisch ist. Hierbei sind drei Entwickelungsstufen zu unterscheiden. Zunächst die rein subjektive (individuelle) Moralität: der moralische Wille erkennt nur das sich selbst (innerlich) Vorgesetzte, also nur den Vorsatz als das an, was die Handlung verursacht oder verschuldet hat — das ist die erste Stufe der Moralität, „der Vorsatz und die Schuld": so

weit der Vorsatz reicht, so weit reicht auch die Schuld, die äußere Freiheitssphäre wird auf Grund der inneren bestimmt und abgegrenzt. Indessen ist doch eben der einzelne Vorsatz, d. h. das innere Wollen eines bestimmten Zweckes, nie isoliert, sondern stets eingeordnet in einen Zusammenhang von Zwecken, die sich wieder unterordnen einem allgemeinen oder Gesamtzweck, auf den es zuletzt „abgesehen" ist (indem man zugleich von anderen Zwecken „absieht", oder abstrahiert); dieser letzte Zweck ist aber immer das Wohl des Individuums: so ist die zweite allgemeine Stufe der Moralität „die Absicht und das Wohl". Das Maximum des Wohls ist die Glückseligkeit, und auf diese zielt also zuletzt alle moralische Absicht des zwecktätigen Handelns hin. Allein, wie bereits gezeigt wurde, nichts ist schwankender und unsicherer, als der Begriff des Wohls und der Glückseligkeit, nichts also auch unsicherer, als die darauf gerichtete Absicht. Daher richtet sich der Wille schließlich — und dies ist die letzte und höchste Stufe der Moralität — auf einen unbedingten, absoluten Zweck — das Gute — dem das Subjekt nun nicht mehr unsicher schwankend, mit bloßen Vorsätzen und Absichten, sondern mit aller Gewißheit und Sicherheit, d. h. als Gewissen, gegenübersteht: diese dritte Stufe nennt Hegel darum „das Gewissen und das Gute". Hier enthält also der Zweck des Handelns (das Gute), als unbedingt geltend, eine Nötigung: es ist die Pflicht um der Pflicht willen. Diesen moralischen Standpunkt hat Kant meisterhaft entwickelt, indem er ihn zum ersten Male von der Glückseligkeitsmoral scharf geschieden hat. Allein so groß dieses Verdienst ist, das Hegel ganz zu würdigen weiß, und so hoch auch der Standpunkt ist, auf den Kant sich stellte, so kann man doch bei ihm nicht stehen bleiben. Denn auch hier bleibt die Spannung zwischen Sollen und Vollbringen, der Dualismus von Moralität und Wirklichkeit, der seine Lösung, seine Vereinheitlichung fordert. So lange dieser Widerstreit bestehen bleibt, verkehren sich das Gewissen wie das Gute beständig in ihr Gegenteil: das Gute, das nur erstrebt, aber nicht vollbracht und erreicht werden kann, ist ein kraftloses Abstraktum, also nicht gut, sondern

schlecht; und das Gewissen, das des Guten, weil es nie erreicht wird, eben auch nie gewiß sein kann, muß eben darum auch immer wieder sich selbst zum Bestimmungsgrunde des Guten machen, also gewissenlos und schlecht werden. Die Hauptarten solcher Verkehrung der Moralität hatte Hegel schon in der Phänomenologie geschildert: so die schöne Seele, die moralische Genialität, die Herrenmoral. Er fügt in der Enzyklopädie noch hinzu: die moralische Heuchelei, die im Moralischen ist, was der Betrug im Rechtsgebiet; und eine besondere Art dieser Heuchelei ist der Probabilismus, bei dem das Gewissen nicht nur Andere, sondern sich selbst betrügt, durch moralische Scheingründe, so daß zuletzt der Grundsatz hervortritt: der Zweck heiligt die Mittel. Und zuletzt löst alle Moral überhaupt sich auf in der genießüchtigen Ironie, wie sie die Romantiker, vor allem Fr. Schlegel, auch Schleiermacher in seinen Briefen über die Lucinde, ausgeprägt haben. Hier hat der eitle Subjektivismus sich selbst auf den Thron gesetzt, und er spricht, ganz wie der Herrscher des absoluten Staates: das Gewissen bin ich, und ich erteile erst allem die Dignität des Guten, kraft meiner souveränen Machtvollkommenheit. — —

Dieser Widerstreit zwischen Moralität und Wirklichkeit ist durch sich selbst unaufhebbar, er führt, wie alles in sich Widerspruchsvolle, nur in den endlosen Progreß hinein, hier in den des Seinsollens und des beständigen Nichtseins: das Seinsollende (Moralische) ist nicht, ist nicht wirklich — und das Seiende (Wirkliche) ist nicht das Seinsollende, das Moralische. Dieser Widerstreit wird erst aufgehoben durch die Synthese des moralisch Seienden und des Seinsollenden, d. i. durch die Einheit der äußeren und inneren Freiheit, des Rechtes und der Moralität, des objektiven und des subjektiven Guten: das ist die Sittlichkeit. Im Unterschiede also von der einseitig subjektivistischen Moralität ist für Hegel die Sittlichkeit objektiv und subjektiv zugleich; sie ist die „subjektive Freiheit als der an und für sich allgemeine Wille, der in dem Bewußtsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Betätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit

zugleich als Sitte hat — die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden." Dieserart erscheint die Sittlichkeit in dreifacher Stufenordnung natürlicher Freiheit: als Familie, als bürgerliche Gesellschaft, und, diese beiden in sich schließend, vor allem als Staat. Und wie mit unwiderstehlicher Notwendigkeit die subjektivistische Moralität zum Objektiven hindrängt, das zeigt, wie Hegel treffend darlegt, gerade die äußerste Zuspitzung der ersteren. Denn vom Standpunkte der moralischen Genialität, der Herrenmoral, der Ironie eines Fr. Schlegel (der ja auch Kantianer und Fichteaner sein wollte) ist immer nur ein Schritt zum blindesten Autoritätsglauben, zur Aufgabe und Verleugnung aller Freiheit. Es muß eben aus solchem moralischen Subjektivismus „die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur verblendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten."

Dieses Feste des Gedankens ist aber eben für den ratlos umherirrenden moralischen Sinn das Sittliche, welches also, wie Hegel sagt, „nicht abstrakt wie das Gute, sondern in intensivem Sinne wirklich ist. Der Geist hat Wirklichkeit, und die Akzidenzen sind die Individuen." Der Geist, hier also zunächst der sittliche Geist, ist demnach als Idee zugleich Substanz; d. i. die sittliche Ordnung ist und herrscht, aller Willkür, allem subjektiven Meinen und Vorstellen entrückt, in den Individuen und durch sie, noch ehe diese darüber reflektieren, und auch noch wenn sie darüber reflektieren; sie ist und sie herrscht als Substanz, als Natur, und wie die Natur, die, nach Goethes Wort, die Individuen gewähren läßt, obwohl sie doch bei allen ihre Rechnung findet, und alle nur ihren Absichten dienen.

So erscheint der sittliche Geist als Substanz zunächst in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, d. i. als Familie. An ihr und

durch sie hat jedes Individuum zunächst seine Sittlichkeit und sein sittliches Leben, sie ist der natürlich-sittliche Organismus, auf den alle andern sittlichen Organisationen sich gründen. Wenn das organische Leben der Natur sich bis zu jener Höhe entwickelt, wo der Gattungsprozeß bewußter Individuen erscheint, so beginnt mit diesem letzteren auch bereits die organische Entwickelung des Sittlichen — natürlich nicht mit dem Gattungsprozeß schlechtweg, sondern mit dessen sittlicher Organisation, der Ehe. Diese ist also weder ein bloßes natürliches Geschlechtsverhältnis, noch ein bloßes Rechts- und Vertragsverhältnis, oder selbst ein bloßes Liebesverhältnis — das alles sind notwendige Momente der Ehe, aber untergeordnet dem, was allein das Wesen und den Charakter der Ehe bestimmt: daß sie ein sittliches Verhältnis ist, eine auf der freien Willenserklärung beruhende, auf Freiheit und Selbstbewußtsein durch und durch gegründete Lebensgemeinschaft, durch die zwei geschlechtlich differenzierte Individuen sich für eins erklären. Darum ist die Form der Ehe die Monogamie, und sie ist ihrem Wesen nach unauflöslich, wenn auch, bei der Beschränktheit des Bewußtseins der Individuen, auf die sie sich gründet, eine Auflösung innerhalb gewisser Grenzen und unter gewissen Erschwernissen möglich sein muß. Und wie in der Ehe Mann und Weib, so bilden weiterhin in der Familie mit den Eltern auch die Kinder eine natürlich-sittliche Lebensgemeinschaft, derart, daß jedes Individuum nur als Glied (Familienmitglied), d. i. nicht als isoliertes Individuum, sondern nur mit dem Ganzen und durch es ist und besteht, ganz ebenso wie im natürlichen Organismus jeder seiner einzelnen Teile unlöslich mit allen andern und dem Ganzen verknüpft ist. So faßten auch die Alten das Wesen der Familie, die ja hier wie überall noch nicht, wie so viele Neuern, das Individuum der sittlichen Gemeinschaft vorausgehen ließen, diese noch nicht als ein Aggregat atomisierter Individuen begriffen, sondern eben als sittlichen Organismus. Darum galt den Alten auch das Familienrecht als heilig, die Familientugend als religiös, und die sittliche Einheit der Familie stellte sich ebenso in der gemeinsamen Schutzgottheit (den Penaten)

dar, wie nach der Seite des sittlichen Bewußtseins in der besonderen Familientugend, der Pietät, als deren Hüterin besonders die Frau galt.

Wenn die Glieder der Familie gleichsam eine Person ausmachen, so schließen sich die Familien wieder, als ebensoviele Einheiten, zusammen zur bürgerlichen Gesellschaft. Auch hier handelt es sich natürlich nicht um ein Aggregat, sondern um einen Organismus, wieder um einen Organismus sittlichen Charakters. Was die substantielle Einheit dieses Organismus ausmacht, ist zunächst, wie Hegel sich ausdrückt, nichts als „das System der Bedürfnisse", d. h. indem jede Familie und jedes Individuum seine Bedürfnisse zu befriedigen sucht, durch Arbeit und andere Tätigkeit zuvörderst nur das eigene Wohl erstrebt, so entsteht eine allgemeine wechselseitige Abhängigkeit, ein allgemeiner Zusammenhang individueller Interessen, dem die Einzelnen sich eingliedern, sich anpassen müssen. Zunächst tun sie das nur um ihrer selbst willen; aber je weiter die bürgerliche Gesellschaft fortschreitet im sittlichen Bewußtsein, desto mehr gewinnt das Allgemeine über das Individuelle die Oberhand, d. h. desto mehr wird das Allgemeinwohl auch um seiner selbst willen erstrebt. Mit dieser Verflechtung bürgerlicher Beziehungen und sozialer Interessen beschäftigt sich eine besondere neuere Wissenschaft, die Staatsökonomie, als deren Vertreter Hegel Adam Smith, Baptiste Say und Ricardo hervorhebt. „Ihre Entwickelung", sagt Hegel, „zeigt das Interessante, wie der Gedanke aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. — Wie es anderseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dies in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dies das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt."

Das System der Bedürfnisse und die sozialen Beziehungen finden ihren allgemeinsten Ausdruck in einer Reihe von Gesetzen,

die mit der Entwickelung des sozialen Lebens fortschreiten und der Abänderung unterliegen. Diese Gesetze gründen sich zunächst unmittelbar auf die sozialen Bedürfnisse, daher ist das lebendigste Recht das Gewohnheitsrecht; nichtsdestoweniger müssen, dem System der Bedürfnisse entsprechend, auch die Gesetze systematisiert, also kodifiziert, zu einem einheitlichen bürgerlichen Recht ausgestaltet werden. Die Anwendung und Ausübung dieser Gesetze geschieht durch die öffentliche Macht des Gerichtes. Die Rechtspflege muß öffentlich sein, und jeder Bürger muß an ihr teilnehmen können; auch entspricht es dem Ursprunge dieses bürgerlichen Rechtes, daß die einfache Feststellung des Tatbestandes und der Frage: schuldig oder unschuldig, keiner juristischen Gelehrsamkeit bedarf, sondern durch Laien zweckmäßig zu erfolgen hat (Geschworenengerichte). Die Sicherung des Rechtes wie der ganzen bürgerlichen Organisation endlich erfolgt durch eine besondere öffentliche Gewalt, die Polizei.

Je mehr nun aber so die bürgerliche Gesellschaft sich entwickelt und sich differenziert, desto mehr greift sie über sich selbst hinaus, indem ihre inneren Widersprüche hervortreten. So entsteht mit der fortschreitenden Entwickelung der Industrie der Widerstreit von Produktion und Konsumtion; zugleich damit der der Anhäufung von Reichtümern auf der einen und der zunehmenden Armut und Not auf der andern Seite; es entsteht der Widerstreit der Stände selbst, der Arbeitsgemeinschaften (Korporationen), in welche die Bürger ebenso eingegliedert sind, wie die Individuen in die Familie. Dem Widerstreit von Produktion und Konsumtion sucht man wohl zu begegnen durch die Kolonisation, auf deren Wichtigkeit Hegel ebenso hinweist, wie auf die Notwendigkeit für eine strebende Nation, sich zum Meere zu drängen; der Armut wird wohl teilweise auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst schon gesteuert, teils durch private Fürsorge, die moralisch orientiert ist, teils durch allgemeine (öffentliche) Fürsorge; und der Widerstreit der Stände und Korporationen endlich, wie der allgemeinere von Ackerbau und Industrie, Stadt und Land findet wohl auch in dem System der Bedürfnisse selbst schon einen gewissen Ausgleich. Aber alles dies

setzt bereits eine überragende sittliche Macht voraus, die über die Grenzen der bürgerlichen Gemeinschaft weit hinausgreift, und die darum auch alle die schweren Probleme der letzteren erst wahrhaft lösen kann: das ist der Staat. —

Der Staat liegt somit der bürgerlichen Gesellschaft schon zugrunde, ehe er als deren ideelles Folgeergebnis hervortritt; er ist so, wie in jedem Organismus, Resultat und Anlage zugleich. Und er liegt nicht nur der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde, sondern ebenso auch der Moralität und dem Recht — sie alle können erst mit dem Staat und durch ihn wahrhaft wirklich werden; und sind sie auch ideell das Frühere, so erscheinen sie doch in ihrer vollen Wahrheit erst als Momente des Staatslebens. Der Staat, könnte man sagen, ist also das ἓν καὶ πᾶν des sittlichen Daseins, die absolute Substanz des Sittlichen, zu der alle andern sittlichen Erscheinungen als bloße Akzidenzen sich verhalten. Darum ist nichts unsinniger, als den Staat, wie es die naturphilosophische Aufklärung tat, zu einem Aggregat isolierter Individuen zu machen, der hervorgegangen sei aus einem Vertrag, einem Übereinkommen dieser Individuen, so daß dann natürlich dieser Vertrag auch wieder auflösbar wäre, daß der Staat nur bestimmt sei zum Nutzen der Individuen, die ihm angehören, also eine Art Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit usw. Demgegenüber stellt auch hier Hegel den antiken Staatsbegriff in seiner ganzen Strenge und herben Größe wieder her: der Staat ist vor den Individuen da, die nur dessen Glieder sind, seine Autorität gilt unabhängig von allem Räsonnement und aller Willkür, sie ist unbedingt, ja göttlich; und wenn in der Familie die Penaten herrschen, so im Staate „Athene, der Volksgeist, das sich wissende und wollende Göttliche; die Tugend der Familie ist die Pietät, die des Staates ist die politische und patriotische Gesinnung, recht eigentlich die politische Tugend."

Die einheitliche Macht und Souveränität des Staates wird dargestellt durch eine bestimmte Person, in der Regel den Monarchen. Dieser bringt also nur subjektiv das objektive Wesen

des Staates, die in ihm enthaltene Vernünftigkeit, zur Erscheinung. Darum muß von den Staatsakten des Monarchen alle Willkür ausgeschlossen sein, seine Handlungen sind gebunden an das Objektive, d. i. die Gesetze und deren Auslegung. Daher Trennung der Staatsgewalten, wie in der konstitutionellen Monarchie, der besten Staatsform. „In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetze allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive ‚Ich will' hinzuzusetzen hat. . . . Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften von dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist." Neben dem Monarchen steht auf der einen Seite die Regierungsgewalt, dargestellt in der Hierarchie der Beamten, auf der andern die gesetzgebende Gewalt, dargestellt in den Repräsentanten des Volkes. Die Beratungen der letzteren sollen öffentlich sein, weil nur so die stete Einheit mit der öffentlichen Meinung gewahrt bleibt. Die öffentliche Meinung — deren Korrelat vor allem Rede- und Preßfreiheit sind — „ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt". In ihr ist daher „alles Falsche und Wahre; aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen." „Die Unabhängigkeit von ihr ist die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurteile machen werden." —

Der Staat als sittlicher Organismus ist sich selbst Zweck, höchster und Endzweck. Aber es gibt neben ihm andere Staaten, die denselben absoluten Charakter für sich beanspruchen. Daher besteht zwischen ihnen allen ein natürlicher Antagonismus, dessen

Entladung der Krieg ist. Im Kriegszustande zieht sich die Macht und Souveränität des Staates zur größten Einheit zusammen, so daß ihr auch das Wohl der Individuen bedingungslos aufgeopfert wird. So furchtbar die Kriege auch vom individuell-subjektiven Standpunkte aus sind, so notwendig und unentbehrlich sind sie nach Hegels Ansicht vom allgemeinen Standpunkte aus, dem der Vernunft und Sittlichkeit. Denn der Staat, die absolute Darstellung des Sittlichen, kann nur im Existenzkampfe jene höchste sittliche Kraft und Läuterung gewinnen, deren er bedarf; nur da, wo die Individuen eindringlichst erfahren, daß es endliche Dinge und vergängliche Güter gibt, die den höchsten und unvergänglichen aufgeopfert werden müssen, nur da wird der sittliche Geist, der im Staate herrschend sein soll, vor Entartung bewahrt. So braucht der Staat geradezu die Läuterung durch den Krieg, um nicht in sich zu erstarren, in sittliche Fäulnis zu geraten. Wohl gibt es auch rechtliche Beziehungen zwischen den Völkern, ein äußeres Staatsrecht (Völkerrecht), das, wie die friedlichen Beziehungen der Staaten, auch sogar die kriegerischen und die Kriegsführung selbst der Vernunft gemäß zu regeln unternimmt. Aber es fehlt hier die überlegene souveräne Macht, welche die Rechtsstreitigkeiten entscheidet. Daher ist hier die ganze Rechtsgrundlage schwankend, wie das Verhältnis der Staaten selbst. „Es ist", sagt Hegel, „kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist." Dieser Weltgeist tritt hervor in der Weltgeschichte — in ihr und durch sie werden also alle Streitigkeiten der Völker entschieden, wird jedem Staate und Volke sein Recht zugemessen und sein Urteil gesprochen: die Weltgeschichte allein ist das Weltgericht. — —

So leitet der Begriff des Staates von selbst hinüber zu dem der Geschichte. Man kann Geschichte in verschiedener Weise betrachten und darstellen, z. B. bloß Fakta aufzählend und aneinanderreihend, oder kritisch, oder in bestimmter Absicht, z. B. moralisierend — die philosophische Betrachtung, die Philosophie der Geschichte, hat

es lediglich mit der Idee auf dieser Stufe ihrer Entfaltung zu tun, näher also mit dem Geiste, der sich hier sein höchstes objektives Dasein gibt. Das Wesen des Geistes ist es, zu sich selbst zu kommen, für sich zu sein, was er an sich ist, seiner selbst ganz bewußt oder frei zu werden: eben dieser Entwickelungsprozeß ist die Geschichte. Ihr Inhalt ist also das harte Ringen des Geistes, um zu sich selbst zu kommen; der Endzweck der Geschichte ist demnach die Freiheit, das vollentwickelte Fürsichsein und Selbstbewußtsein, und der Gang der Geschichte nichts anderes, als „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit." So ist die Geschichte recht eigentlich die wahre Theodizee, in der das Göttliche in der Gestalt des Weltgeistes fortschreitend enthüllt wird.

Das Mittel aber, dessen sich der Weltgeist zur Erreichung seines absoluten Zweckes bedient, ist das ganze chaotische Gewirr und Getriebe partikularer menschlicher Bedürfnisse, Tätigkeiten, Motive, Interessen und Leidenschaften. Es ist, wie Hegel sagt, gleichsam die List der Idee und der Vernunft, daß sie selbst sich im Hintergrunde hält, während die Individuen im wilden Gewirr agieren, daß diese nur ihren egoistischen Bestrebungen nachzugehen, nur ihren partikularen Interessen zu dienen scheinen, während sie doch zugleich allesamt den höheren Zwecken des Weltgeistes dienen. Was Goethe vom Verhältnis der Natur zu den Individuen sagt, das gilt darum auch von der Geschichte, der anderen Natur, und vom Weltgeiste: „Sie läßt jedes Kind an sich künsteln, jeden Toren über sich richten .... und hat an allen ihre Freude und findet bei allen ihre Rechnung. Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will." — Das vorzüglichste Mittel aber, dessen sich der Weltgeist zur Erreichung seiner Zwecke bedient, sind die großen Individuen, die Heroen der Weltgeschichte: es sind diejenigen Individuen, die, indem sie ihre partikularen Zwecke erfüllen, zugleich die des Weltgeistes fördern — beides ist also hier eins, und darum ist es verkehrt, das eine vom anderen zu trennen. Auch die geschichtlichen Menschen also sind bewegt von egoistischen Motiven,

partikularen Leidenschaften und Interessen — aber diese enthalten zugleich „das Substantielle, welches Wille des Weltgeistes ist". Sie nach Art der Moralisten nur von der ersten Seite her betrachten, also nur zeigen, wie diese geschichtlichen Heroen von Ehrgeiz, Ruhmsucht, Selbstsucht aller Art beherrscht waren, solche Reflexion, die sich nur an das Subjektive hält, ist, wie Hegel sagt, die Betrachtungsweise „psychologischer Kammerdiener, für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind". — Der Inbegriff aller Mittel endlich, deren sich der Weltgeist bedient, ist der Staat, in dem alle Tätigkeiten, Interessen usw. der Individuen sich vereinigen, derart, daß der Staat selbst nur eine lebendige Individualität im Großen ist. Denn „der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum, die Geschichte dieses Staates, ihre Taten und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz, ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus". Diese lebendigen Volksindividualitäten nun, die Staaten, sind das eigentliche „Material" des Weltgeistes, der Stoff, den die Weltgeschichte zu entwickeln und zu gestalten hat. Und wiederum verfolgt der Weltgeist *seine* Zwecke, indem die Völker nur den ihrigen zu dienen meinen. Und wie es welthistorische Individuen gibt, so auch welthistorische Staaten und Völker, die vorzugsweise Träger der geschichtlichen Entwickelung, des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit, sind. Daher beginnt die eigentliche Geschichte ganz naturgemäß in dem Augenblick, wo auch die *Geschichtschreibung* zuerst hervortritt, wo also ein Volk seines Tuns bereits so weit bewußt geworden, daß es dasselbe durchschaut und in der Erinnerung aufbewahrt, wo also die Identität des Subjektiven und Objektiven zuerst *lebendig* sich zeigt. Mit diesem Bewußtsein seiner selbst regt sich ja auch das erste Bewußtsein der Freiheit. Und so zeigt denn Hegel im Gange des geschichtlichen Prozesses, wie man zuerst, bei den orientalischen Völkern,

nur wußte, daß *einer* frei ist (der Despot), bei den Völkern des Altertums, daß *einige* frei sind (die freien Bürger, im Gegensatz zu den Sklaven), dann in der christlich-germanischen Welt, daß *alle* frei sind. Und dieses Bewußtsein der Freiheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, also am Geiste Anteil hat, des Bewußtseins fähig ist, hat sich dann immer weiter vertieft durch die Entwickelungsstufen der Renaissance, der Reformation, dann der großen französischen Revolution, bis zur größten aller Revolutionen, der rein ideellen des deutschen Idealismus, in der der Geist, ganz zu sich selbst kommend, zum ersten Male die Freiheit als den tiefsten Orgelton des ganzen Natur- und Weltprozesses begriffen hat.

* * *

Auch die Geschichte führt nun wieder auf den endlosen Progreß, vielmehr sie selbst *ist* der endlose Progreß, die unabsehbare Kette der Geschlechter und der staatlichen Entwickelungsprozesse, für die es eine Grenze nicht gibt. Also liegt auch in der Geschichte — dies bedeutet ja stets der endlose Progreß — noch ein Widerspruch verborgen, also enthält auch sie noch eine Schranke, ist dem Absoluten noch nicht angemessen. Und in der Tat, in der eigentlichen Geschichte (im engeren Sinne), d. h. der politischen, der Staaten-Geschichte, wird die Freiheit wohl immer tiefer, aber nicht rein gewußt, sie wird wohl immer deutlicher, bestimmter, entschiedener erstrebt, aber doch nicht als das an und für sich Seiende erreicht; der Geist bleibt hier eben immer in den Schranken der Endlichkeit und Zeitlichkeit, und darum der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven noch immer unaufgehoben. So weist auch die Geschichte noch über sich selbst hinaus, auf die letzte und höchste Stufe der Entwickelung des Geistes, wo dieser, befreit von allen Schranken der Endlichkeit — *unendlich*, enthoben allem Widerstreit des Subjektiven und Objektiven — deren *Identität*, Idee und Substanz in Einem, wo er vollkommen frei, reines Selbstbewußtsein und Fürsichsein, kurz *absoluter Geist* ist. Indessen gilt auch hier wieder, wie die Logik zeigt, daß das Höhere, der Endzweck, immer

auch das zugrunde liegende Wesen ist: auch die Entwickelung des geschichtlichen Prozesses könnte dem absoluten Geiste, als dem letzten Zwecke, nicht zustreben, läge dieser ihm nicht auch zugrunde, wäre der absolute Geist nicht das Wesen der Geschichte, das in ihr und durch sie erschiene. Daher tritt auch der absolute Geist nicht erst auf den höchsten, sondern schon auf den ersten Stufen der geschichtlichen Entwickelung hervor — das Göttliche, welches ja mit dem Absoluten identisch ist, scheint gleichsam von Anfang an durch die vielfach so verworrene Szenerie des geschichtlichen Prozesses hindurch, es wird von Anfang an bewußt und gewußt. Dieses Wissen und Bewußtsein von Gott und dem Göttlichen, das den ganzen Lauf der Geschichte, als dessen tiefste Grundmelodie, begleitet, ist die Religion, im weitesten Sinne dieses Wortes, das reine Innerlichwerden des Geistes. Sie entfaltet sich aber wieder in dreifachem Stufengange: zunächst als der sein Wesen in voller Freiheit anschauende Geist — die Kunst; dann als der sein Wesen andächtig vorstellende Geist — die Religion im engeren Sinne; endlich als der sein Wesen denkend begreifende und erkennende Geist — die Philosophie. Wie eng diese drei Bewußtseinsformen des Absoluten zusammenhängen, zeigt sich schon im historischen Lichte: aus der Religion entfaltet sich die Kunst wie die Philosophie, für jene ist die sinnliche, für diese die begriffliche Darstellung und Durchdringung des religiösen Mythus die erste, und lange Zeit die einzige, Aufgabe; aber ebenso löst auch, umgekehrt, die Religion zuletzt in Kunst und Philosophie sich auf: so ehedem die hellenische Volksreligion, so in der Neuzeit das Christentum. Der enge Zusammenhang dieser drei höchsten Geistesstufen zeigt sich aber auch bei jeder von ihnen gesondert: so liegt über den besten Schöpfungen der Kunst wie über den höchsten Erhebungen des philosophischen Gedankens immer die Weihe religiöser Andacht; echte Kunst ist Gottesdienst im Dienste der Schönheit, wie echte Wissenschaft (Philosophie) Gottesdienst im Dienste der Wahrheit. In der Lehre nun von dieser dreifachen Erscheinung des Göttlichen, also in der Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophie

der Philosophie vollendet sich die Philosophie des Geistes, und damit das System des Wissens überhaupt. — —

Die Ästhetik, die Philosophie des Schönen und der Kunst, hat es also zunächst zu tun mit der Erscheinung des Absoluten für die sinnliche Anschauung. Das Wort „Schönheit" hängt nicht umsonst zusammen mit dem Worte „scheinen": man kann so die Schönheit definieren als das sinnliche Scheinen des Absoluten, oder der Idee, oder auch der Freiheit. Alles dies sind gleichbedeutende Erklärungen, und sie treffen das Wesen des Ästhetischen sowohl nach seiner subjektiven als nach seiner objektiven Seite. Jedem zeigt es ja die einfache Erfahrung: wo immer man das Schöne anschaut, da erscheint das schöne Objekt, obwohl sinnlich begrenzt, doch als absolut, in sich schlechthin unendlich; und ganz ebenso absolut, aller Begrenzung und Endlichkeit entrückt, weiß und empfindet sich auch das Subjekt, wenn und soweit es das Schöne anschaut. Und in demselben doppelten, subjektiven und objektiven, Sinne ist Freiheit die Signatur alles Schönen: so wie das Schöne bei dem subjektiven Betrachter stets die Freiheit, das reine Fürsichsein des Geistes, voraussetzt, so stellt es selbst als Freiheit, als reines Fürsichsein, sich dar; es setzt ebensowohl den Betrachter in Freiheit, als es auch für sich selbst Freiheit fordert; „deshalb", sagt Hegel, „ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände, als in sich freier und unendlicher, kein Besitzenwollen und Benutzen derselben, als nützlich, zu endlichen Bedürfnissen und Absichten".

So weit nun das Reich der Idee sich erstreckt, so weit reicht auch das der Schönheit, wenigstens der Möglichkeit nach; also gibt es Schönheit ebensowohl in der Sphäre der Natur wie in der des Geistes. Da indessen die Natur nur das Reich des Außersichseins der Idee, und insofern also noch der Unfreiheit, ist, so ist das Naturschöne notwendigerweise das unvollkommen Schöne, die äußere Schönheit, deren Wesen nur in der abstrakten Einheit der Form und des sinnlichen Stoffes besteht. Je mehr nun aber diese äußere Einheit zur inneren, d. h. zur Einheit der Seele,

wird, je mehr also die Naturerscheinung sich dem Geistigen, der Freiheit, nähert, desto mehr kann auch die Schönheit durch sie hindurch zutage treten. Darum ist die Tierwelt, namentlich die höhere, eher der Schönheit fähig als die Pflanzenwelt, und die schönste aller Naturerscheinungen ist darum der Mensch, der Träger des Geistigen. Indessen erst dieses Geistige für sich selbst ist das Reich der Freiheit, hier ist also auch erst wahre Schönheit möglich. Doch ist sie auch hier nur in unvollkommener Weise möglich, wo der Geist noch nicht zu sich selbst gekommen, noch subjektiv oder objektiv beschränkt ist, rein und vollkommen nur da, wo die Idee selbst, in ihrem reinen Fürsichsein, erscheint. Das ist aber nur in der Kunst der Fall. Erst das Kunstschöne ist also das wahrhaft Schöne. In der Natur, und ebenso auf den unteren Stufen des Geistes (subjektiver und objektiver Geist), wo die Idee noch nach Gestaltung ringt, ihre Ausdrucksform also noch gehemmt und getrübt, ihre Erscheinung mit Zufälligkeiten und Partikularitäten behaftet ist, kann sie als Idee, für sich seiend, also auch als Schönheit, noch nicht vollkommen erscheinen — das geschieht erst in der Kunst, welche, alle jene Schranken überwindend, eben nichts als die reine Idee, und nur sie, gestaltet, sie in individuellen Erscheinungen auszuprägen und darzustellen unternimmt, kurz, welche die Idee zum Ideal macht (Ideal = individualisierte Idee). Darum ist nichts verkehrter, als vom Künstler „Nachahmung der Natur", in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, zu fordern. Wenn diese Forderung nur bedeuten soll, daß der Künstler die Wirklichkeit kennen müsse, und aus dem Erfahrungskreise nicht heraustreten dürfe, so ist sie eine selbstverständliche Tautologie. Aber der Künstler soll im übrigen die Natur eben nicht nachahmen, sondern, aus dem Geiste schaffend, sie übertreffen, er soll die Idee, welche in der Natur nach Gestaltung ringt, und in ihr nur unvollkommen Ausdruck findet, rein und vollkommen für sich darstellen, derart, daß die Natur, wenn sie reden könnte, zu ihm sprechen müßte: Ja, so habe ich es gemeint. Das gilt nicht nur von der Natur im engeren Sinne, sondern ebenso von der zweiten,

höheren Natur, dem Seelenleben, dem Reiche des Sittlichen, des Staates und der Geschichte, kurz, von der Gesamtheit des spezifisch menschlichen Lebens mit seinem Leiden und Kämpfen und Ringen: auch hier ist es erst die Kunst, durch welche die Idee von allen Schranken und Trübungen und Hemmungen befreit wird. Und weil mit diesen Hemmungen und Schranken des Endlichen auch die Leiden und Schmerzen verknüpft sind, so verschwinden mit den ersteren notwendig auch die letzteren. Darum bringt Schiller — auf den Hegel immer wieder hinweist — die Wirklichkeit mit ihren Schmerzen und Kämpfen mit Recht in Gegensatz zu „der Schönheit stillem Schattenlande", in dem des Jammers trüber Sturm nicht mehr rauscht; oder wie ein anderes Wort Schillers, das Hegel sich zu eigen macht, es ausspricht: Ernst ist das Leben, heiter die Kunst.

Indessen erscheint nun das künstlerische Ideal selbst auch in der Zeitlichkeit, d. h. die Kunst hat eine Entwickelung, die mit dem allgemeinen Entwickelungsprozeß der Geschichte der Hauptsache nach parallel geht. Wenn also die Weltgeschichte im allgemeinen der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, so ist die Geschichte der Kunst der *Fortschritt im Bewußtsein des Ideals*. Weltgeschichtlich unterschied Hegel drei große Entwickelungsstufen: die orientalische, die antike, die christlich-germanische Welt. Ihnen entsprechen die drei Hauptstufen im Bewußtsein des Ideals. Da nämlich die beiden Elemente des Ideals die Idee selbst und die (sinnliche) Erscheinung sind, so kann das Verhältnis dieser beiden ein dreifaches sein: 1. die Erscheinung hat das Übergewicht gegenüber der Idee, durch jene wird auf diese nur hingedeutet — die *symbolische Kunst*; 2. Erscheinung und Idee sind im vollkommenen Gleichgewicht, gehen restlos ineinander auf — die *klassische Kunst*; 3. die Idee hat gegenüber der Erscheinung, das Innere gegenüber dem Äußeren das Übergewicht — die *romantische Kunst*. Symbolisch und symbolisierend ist die Kunst der orientalischen Völker, klassisch die der Antike, romantisch die der christlich-germanischen Welt. Jeder dieser Arten des *Kunstbewußtseins* entspricht auch wieder eine besondere Kunst-

form. Die eigentliche Kunstform der symbolisierenden Kunst ist die Architektur: sie sucht noch nicht das Göttliche selbst zur Erscheinung zu bringen, sondern nur den Ort, den Raum, die anorganische Natur, in der das Göttliche hervortritt, also den Tempel. Die Kunstform der klassischen Kunst ist die Skulptur: hier, wie Hegel sich ausdrückt, schlägt der Blitz der Individualität in die träge Masse, in den Tempel tritt der Gott selbst ein, das Göttliche erscheint als das individuell Menschliche, in vollkommener Einheit von Idee und Erscheinung, Geist und Körper, Stoff und Form. Bei dem romantischen Kunstbewußtsein endlich hat die Idee ganz das Übergewicht gewonnen, so daß die Erscheinung, das sinnliche Element, zu Farben oder Tönen, zu Worten oder Empfindungen sich verflüchtigt; daher sind hier die eigentlichen Kunstformen Malerei, Musik und Poesie: das Wesentliche ist hier nicht der Tempel und nicht der sinnlich erscheinende Gott, sondern das göttliche Bewußtsein in der Gemeinde, das rein Innerliche, weshalb auch die innerlichsten Kunstformen, also vor allem Lyrik und Musik, die am meisten romantischen sind. Wie diese Kunstformen sich weiter differenzieren und entwickeln, das hat Hegel in seinen Vorlesungen über Ästhetik im ganzen Bereiche des Kunstschaffens bis ins Einzelnste und Kleinste verfolgt. Natürlich handelt es sich hier überall nicht sowohl um die zeitliche als die rein idelle Entwickelung. Doch sind beide wenigstens in den großen Zügen durchaus entsprechend. Daher ist das zeitlich letzte, nämlich das romantische, Kunstbewußtsein der christlich-germanischen Welt, auch das höchste und, wie überall die Idee in ihrer höchsten Entfaltung die unteren Stufen als aufgehobene Momente in sich enthält, so hat auch dies höchste künstlerische Ideal, das die Geschichte bisher hervorbrachte, nämlich die klassisch-romantische Kunst der Deutschen im Zeitalter Hegels, alle vorangegangenen künstlerischen Entwicklungsstufen in sich vereinigt. Daher war diese Kunst eben darum auch klassisch, weil sie im höchsten Sinne romantisch war.

In seiner Psychologie unterscheidet Hegel einen dreifachen Stufengang in der Entwickelung des theoretischen Geistes: von der Anschauung schreitet er fort zur Vorstellung, von dieser zum Denken. So weist auch die Kunst, die Anschauung des Absoluten, über sich selbst hinaus zur nächst höheren Entwickelungsstufe, der Vorstellung des Absoluten — das ist die Religion. Im Gegensatze zur Anschauung, die an das Sinnliche gebunden ist, hat das Vorstellen es mit dem Bilde und dem Zeichen zu tun; als einzelne, besondere Entwickelungsstufen begreift es die produktive wie die reproduktive Einbildung (Phantasie) in sich, ebenso die Erinnerung, welche schon durch ihren Namen ausdrückt, was das Kennzeichen aller Arten des Vorstellens ist: daß hier der Geist schon ganz bei sich, schon zur Innerlichkeit und Innigkeit gekommen ist. So ist es nun auch mit dem Vorstellen des Absoluten (Gott) in der Religion: es wird nicht mehr sinnlich erfaßt, sondern zum mindesten bildhaft, oder in Zeichen, oder phantasievoll, jedenfalls ganz innerlich, d. h. innig; und wie in der Vorstellung des einzelnen Objektes, so ist auch in der des Absoluten Subjekt und Objekt, das Vorgestellte (Gott) und das vorstellende Individuum nicht unterschieden, beides ist eins in der Innerlichkeit, dem gesammelten Beisichsein des Geistes, eine Einheit, die erst die nachfolgende Reflexion wieder aufzulösen vermag. Diese Einheit Gottes und des Bewußtseins von ihm ist kennzeichend für alles tiefere religöse Erleben; so wenn Meister Eckhart in einer seiner Predigten, die Hegel anführt, sagt: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen, und er ist in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht.“ Indem so in der Religion das Bewußtsein unmittelbar eins wird mit dem Absoluten, fällt natürlich auch alle Vermittelung fort, wie sie in der Kunst noch stattfindet. Denn hier bedarf es erst des Mediums der Sinnlichkeit, der Natur, der objektiven Erfahrung, durch welche das Absolute „hindurchscheint“, damit es vom Bewußtsein in der Anschauung ergriffen werde. Alles dies

aber, Sinnlichkeit, Natur, Erfahrung, alles verschwindet da, wo das Bewußtsein, als religiös, mit dem Absoluten unmittelbar eins wird; und weil so alles Endliche und Begrenzte völlig entschwindet, so sind damit auch alle Schmerzen und Leiden aufgehoben, die ja nur im Endlich- und Begrenztsein wurzeln. Ist also die künstlerische Stimmung schon glücklich-heiter, so ist die religöse Stimmung die der Seligkeit: „Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit; und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt." — —

Indessen ist auch das religiöse Bewußtsein in dieser seiner Einheit und Geschlossenheit, die Religion also in ihrer Vollendung, nichts unmittelbar Gegebenes, auch sie durchläuft, ideell und zeitlich, zahlreiche Entwickelungsstufen. Der Idee nach ist freilich im religiösen Bewußtsein der Geist eins mit dem Absoluten (Gott), aber in der Zeitlichkeit sind beide immer mehr oder weniger noch getrennt. Hierbei unterscheidet Hegel drei Haupt-Entwickelungsstufen: das bloße Bewußtsein von Gott, den Glauben, das Erfülltsein von ihm, den Kultus, schließlich das Einssein mit ihm, die Andacht. Im Glauben steht das (subjektive) Bewußtsein Gott noch gegenüber, im Kultus ist es in ihn versenkt, in der Andacht ganz in ihn versunken, d. h. hier ist, mit allem Irdischen und Begrenzten, auch das eigene Ich ausgelöscht, verzehrt vom Feuer des Göttlichen.

Glaube und Kultus, die beiden Vorstufen der höchsten Religiosität, durchlaufen natürlich wiederum mannigfache Entwickelungsstufen in der Zeit. So ist für jeden Kultus das Opfer wesentlich, d. h. eben das Aufgeben des Ich, das im Göttlichen erlischt. Aber ein weiter Weg führt hier von dem primitiven Opfer eines äußeren Gegenstandes, einer Habe, eines wertvollen Gutes, bis zum Opfer der Persönlichkeit und der Preisgabe des eigensüchtigen Herzens. So entfaltet die Religion ihr Wesen in den bestimmten oder positiven Religionen, und, ebenso wie die Kunst und vielfach parallel mit ihr, entwickelt sie sich im Zusammenhange des gesamten historischen Prozesses, hat sie ihre geschichtliche Entwickelung. Den drei Hauptstadien der Geschichte (und der Kunst) entsprechen daher auch im wesentlichen die drei geschichtlichen Haupt-Entwickelungsstufen der Religion. Die erste Stufe ist die der Naturreligionen (bei den orientalischen Völkern), in denen die Natur, als die absolute Macht, göttlich verehrt wird. Die zweite Stufe ist bereits geistiger Art; aber der Geist wird hier noch ganz individualistisch gefaßt: diese Religionen der geistigen Individualität*) sind die jüdische, die griechische und die römische. Die jüdische Religion bezeichnet Hegel als die Religion der Erhabenheit, — ein sprechendes Zeugnis dafür sind die Psalmen, die beständig in Bildern der Erhabenheit schwelgen; die griechische als die Religion der Schönheit, — hier fallen darum Kunst und Religion fast ganz zusammen; die römische endlich als die der Zweckmäßigkeit, — man könnte sie auch die Religion der Glückseligkeit nennen, denn es handelt sich hier um praktische, in diesem Sinne auch prosaische, Götter, die das irdische Wohl fördern, aber auch wohl das Übel abwehren, sei es als Schutzgötter der einzelnen Person, oder als Schutzgötter der Familie, der Stadt, des Staates usw. — Die dritte und höchste Stufe der Religion endlich ist die wahre Religion des Geistes, die Hegel darum auch die absolute nennt — das Christentum.

*) Den Übergang zu ihnen bilden nach Hegel die persische, syrische und ägyptische Religion; die erstere nennt er die Religion des Guten oder des Lichts, die zweite die des Schmerzes, die dritte die des Rätsels.

Hier im Christentum erscheint zum ersten Male die Vorstellung: Gott (das Absolute) ist Geist. Nun ist es aber das Wesen des Geistes, sich in sich selbst zu unterscheiden und, in dieser Unterscheidung doch bei sich selbst und eins bleibend, zu sich zurückzukehren. Dieses Grundprinzip der Hegel'schen Dialektik bewährt sich natürlich auch in der Religion des Geistes. Darum ist dieser die Trinität, die Vorstellung der Dreieinigkeit, wesentlich. Denn das Absolute (Gott) ist als Geist zunächst an sich, d. h. die ewige Idee Gottes in Elemente des reinen Denkens, in ungebrochener, ungeschiedener Einheit — das Reich des Vaters; es ist sodann der Geist in seiner Differenzierung und Selbstunterscheidung in der Breite des Wirklichen, das Dasein Gottes als Natur und als Welt — das Reich des Sohnes; endlich ist es die Rückkehr des Geistes aus dieser Differenzierung zu sich selbst im religiösen Bewußtsein der Gläubigen, der Gemeinde, — das Reich des Geistes. Dem sinnlichen und Verstandes-Menschen ist diese Trinität unfaßbar, ein Mysterium, dem Gläubigen ist sie ganz „offenbar". Ihm ist ebenso die Persönlichkeit Christi offenbar. Denn im Mittelpunkte der Religion des Geistes mußte notwendig ein einzelner Mensch stehen, in dem der Geist Fleisch geworden ist, durch den also das Wesen des Geistes für die Vorstellung (im Bilde und in der Erinnerung) faßbar werden konnte. Dies alles ist bei Christus der Fall: erfüllt vom göttlichen Leben, ist er doch ein einzelner natürlicher Mensch; und indem nun beide Momente in ihm sich zur Einheit zusammen schließen, werden Gott und Welt, Gott und Mensch in ihm und durch ihn vereinigt und versöhnt, wird so die Welt von dem Übel, das aus der Entzweiung entspringt, erlöst.

Obwohl indessen die christliche Religion geschichtlich entstanden ist, obwohl auch Christus als geschichtliche Person vorgestellt, sein Leben und seine Lehre in Urkunden beglaubigt wird, so gibt es doch für die Wahrheit der christlichen Religion keinerlei Zeugnis geschichtlicher Art, sie kann durch keine Fakta, keine Dokumente oder sonstige äußere Zeugnisse bewährt und beglaubigt werden — es gibt für sie, wie schon Lessing betonte, nur eine Art von Zeugnis:

das der Wahrheit und des Geistes. In diesem Sinne ist daher die Entwickelungsgeschichte des Christentums ein Fortschreiten in der Richtung zunehmender Vergeistigung. Von der äußerlichen Beglaubigung (durch Zeugnisse und Autoritäten), dann der Bewährung durch die Werke, schreitet so das christlich-religöse Bewußtsein im Protestantismus fort zur Bewährung durch den Glauben, um endlich, nach der Entzweiung von Glauben und Wissen in der Aufklärung, in der Periode des deutschen Idealismus fortzugehen zur Bewährung durch das reine Denken, das denkende Erkennen, d. i. zur Philosophie.

So führt schon die geschichtliche Entwickelung der christlichen Religion zur Philosophie hin, und so leitet auch der Idee nach die Religion als solche zur Philosophie hinüber. Denn es ist nicht genug, daß das Absolute bloß angeschaut werde (in der Kunst), oder bloß vorgestellt werde (in der Religion): es muß auch gedacht, denkend erkannt werden — eben in der Philosophie. Hier also kehrt der Geist erst ganz zu sich selbst zurück, ist er ganz frei, ganz für sich selbst und in seinem eigenen Wesen mit sich eins geworden. Darum ist die Philosophie die Wahrheit der Religion, ist denkendes Begreifen die höchste Andacht, Streben nach Erkenntnis der höchste Gottesdienst. Demnach ist es ebenso verkehrt, von der Religion die höchste geistige Tätigkeit, das Erkennen, wie von der Philosophie den höchsten geistigen Inhalt, nämlich das Absolute (Gott), ausschließen zu wollen.*) Die Philosophie hat vielmehr mit der Religion den Inhalt gemeinsam, und sie hat gar keine andere Aufgabe als die, das Absolute (Gott) denkend zu erkennen; das Absolute, ebensowohl wie es an sich, der reinen Idee nach, ist, als wie es sich differenziert und entfaltet in den Stufenordnungen der Natur und des Geistes. Da aber auch die Natur Geist ist, so kann die Philosophie natürlich auch definiert werden als das denkende

*) Ersteres war z. B. von Schleiermacher geschehen, der die Religion auf das Gefühl gründete; letzteres von Kant, der Gott für unerkennbar erklärte. Gegen beide nimmt daher Hegel auch polemisch Stellung.

Selbsterkennen des Geistes, als das vollendete Selbstbewußtsein und Fürsichsein, die absolute Freiheit, das reine Empyreum des Göttlichen, in welchem dieses sich selbst manifestiert. In diesem Sinne hatte Hegel schon in der Phänomenologie das Leben Gottes wie das göttliche Erkennen als ein Spielen der göttlichen Liebe mit sich selbst bezeichnet, aber sogleich hinzugefügt: „diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt."

Diese harte Arbeit des Negativen vollzieht sich hier ebenfalls durch den weltgeschichtlichen Prozeß. Auch die Philosophie entfaltet das, was sie ihrem Wesen, der Idee nach, ist, in der Zeit, als eine geschichtliche Stufenfolge: das ist die Geschichte der Philosophie. Zeitlos entfaltet die absolute Idee ihr Wesen in der Logik, im System der Kategorien, — dieselbe Entfaltung vollzieht sich zeitlich, historisch, in der Geschichte der Philosophie. Jedes philosophische System hat also einen reinen Vernunftbegriff, eine der Kategorien, zur Grundlage, — z. B. der Spinozismus die Kategorie der Substanz, die Kantische Philosophie die der Vernunft — und dieser logische Begriff macht immer das Prinzip des Systems aus, das in ihm und durch es entwickelt wird. Und in demselben Sinne, in dem alle niederen Kategorien in den höheren, als aufgehobene Momente, enthalten sind, sind es auch die früheren philosophischen Systeme in den nachfolgenden, die auf jenen fußen, von ihnen abhängen und sie doch auch „widerlegen", d. h. ihren Widerspruch enthüllen und eben dadurch zu einer höheren Entwickelungsstufe fortschreiten. Keine echte Philosophie ist also ihrem Prinzip, ihrer Idee nach, verloren, wenn sie „widerlegt" wird, keine kann jemals untergehen, auch nachdem die Entwickelung über sie hinweggeschritten; mit der Zeit geboren und zunächst lediglich der eigenen Zeit tiefstes Geheimnis offenbar machend, darum auch mit vielem Vergänglichen der Zeit behaftet, hat doch jede echte Philosophie, eben vermöge ihres Grundprinzips, auch Ewigkeitswert und lebt fort in dem Pantheon des selbstbewußten Geistes. Demnach ist die Geschichte der Philosophie kein Aggregat zufälliger und willkürlicher subjektiver Meinungen,

sondern sie ist, wie Hegel sagt, als „der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut durch einen inneren Werkmeister". Und so erreicht die Philosophie schließlich zeitlich ihr höchstes Ziel in der absoluten Philosophie, dem Hegel'schen System, dem System des absoluten Wissens, das alle Stufen der geschichtlichen Entwickelung als aufgehobene Momente in sich vereinigt, so daß damit der Geist ganz zu sich selbst gekommen, der Kreis der denkenden Erkenntnis geschlossen, und, wie die Geschichte des deutschen Idealismus, so auch die ganze dadurch bestimmte Weltepoche vollendet wäre.

* * *

Wie aber, so muß man nun zuletzt fragen, kann wohl das Absolute geschichtlich, im Wandel der Zeiten, hervortreten? Ist es möglich, daß die Totalität der Idee in einem einzelnen Systeme erscheine, das doch auch mit Vergänglichkeit behaftet ist, daß der ungeheure Reichtum des Wirklichen begrifflich in einem einzelnen Kopfe sich sammle, dessen Geisteskraft, wie genial auch immer, begrenzt und beschränkt bleibt? Die Frage beantwortet sich von selbst. Aber wenn es Augenblicke geben konnte und gibt, wo es wichtiger ist, eine große geschichtliche Erscheinung im Lichte ihrer zeitlichen Begrenzung und Beschränkung zu betrachten und darnach das Einzelne kritisch zu prüfen, so ist wiederum in anderen Momenten nichts bedeutungsvoller, als vorerst einmal den Ewigkeitswert zu betonen, die großen Linien der Erscheinung fest im Auge zu behalten, die ganze Macht der Idee, die aus ihr hervorleuchtet, wirken zu lassen, in dem eindringlichen Sinne, wie es Hegel selbst überall betont hat.

Welche Verhaltungsweise für die Gegenwart die wichtigere ist, kann nicht zweifelhaft sein. Aus einer tiefen Zerklüftung heraus sucht der Geist der Zeit, sucht insbesondere der Geist des deutschen Volkes, seine innere Einheit neu zu gewinnen, zu erfahren und zu erleben. Wie könnte dies besser geschehen, als im engsten Zusammenhang und Einklang mit der Gedankenwelt des

deutschen Idealismus? Denn aus dem mächtigen, ja oft übermächtigen, Einheitsdrange des Geistes geboren, wie ihn die Geschichte nie stärker gekannt hat, erhebt sich diese Gedankenwelt über alle einzelnen Formen der Geisteskultur und überragt sie, gleich einem hohen Gebirgs-Massiv, dessen Gipfel noch in weite zeitliche Fernen hinaus auf dem Wege der Kultur Zielpunkte und Richtlinien geben können. Die höchsten Gipfel dieses Massivs aber sind jene Geistesschöpfungen, in denen der gewaltige Einheitsdrang dieser Epoche seine stärkste und universellste Ausprägung erfahren hat. Das sind vor allem Hegels Enzyklopädie, Goethes „Faust" — die absolute philosophische Tragödie, wie Hegel sie nennt — und Beethovens neun Symphonien. Mit diesen beiden letzteren Werken muß man also das erstere vergleichen, wenn man seinen Anspruch, Darstellung des Absoluten zu sein, ganz verstehen will. Man sieht dann, daß dieses Absolute eben geistiger Inhalt, nicht Dasein, Tendenz, nicht Wirklichkeit, ist. Es handelt sich um drei zeitlich ganz parallel sich entwickelnde Welt-Epopöen, die, bei aller Verschiedenheit, übereinstimmen in dem Streben nach zyklischer Einheit und Geschlossenheit, nach Universalismus und Totalität; nur Hegels Enzyklopädie nach Totalität des Geistes, Goethes Faust nach Totalität des Lebens, Beethovens Symphonien nach der des Empfindens und der Innerlichkeit.

Keine dieser drei großen Weltepopöen konnte natürlich ihr Ziel erreichen, jede ist Fragment geblieben, jede brach ab mit dem Tode ihres Urhebers: im Nachlasse Beethovens (gest. 1827) fand man den Entwurf der zehnten Symphonie; Goethe (gest. 1832) hinterließ den Faust nur äußerlich vollendet, in Wahrheit zum Schluß ganz in Fragmente aufgelöst; und Hegels (gest. 1831) Enzyklopädie blieb, auch nach der Veröffentlichung der Vorlesungen, ein Gedankenbau mit ungleicher, und vielfach sehr fragmentarischer, Ausführung der einzelnen Teile. In welchem Sinne aber so die Totalität auch der Größe des Genies sich versagen, das Absolute als Tendenz dem Absoluten als Inhalt stets inkongruent bleiben

muß, das hat Goethe in den Schlußversen des Faust schön und gedankentief ausgesprochen:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.
Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis.

d. h. das vergängliche Sein, ebenso wie das vergängliche Tun, das Ereignis wird, ist ein Unzulängliches, das nicht für sich besteht, sondern nur gleichnisweise hindeutet auf ein Höheres, Ewiges, Unvergängliches, für sich Bestehendes, Göttliches. Was aber ist dies? Goethe antwortet beschließend:

Das Unbeschreibliche, hier ist es getan,
Das ewig Weibliche zieht uns hinan.

d. h. das Ewige des Seins, der Tat und des Lebens läßt sich nicht beschreiben, nicht schildern — es ist die Einheit, die alles durchdringt, die Idee, die in allem sich manifestiert. Diese Einheit erscheint dem Dichter konkret und mehr individuell als das ewig Weibliche, durch das sie sinnfällig dargestellt wird für den männlichen Geist, der sie vorzustellen und zu verwirklichen trachtet; sie erscheint dem Philosophen abstrakter und allgemeiner als begriffliche Einheit oder Idee, die durchdacht und erkannt sein will. Im einen wie im andren Falle aber ist es die Einheit, die Idee allein, die uns hinanzieht: wie Dante durch seine Beatrice, Goethe-Faust durch Gretchen, so wird auch die Menschheit selbst emporgeleitet zur Höhe nur durch jenes Einheitsstreben, das in der Geschichte des deutschen Idealismus seine reinste und tiefste Ausprägung erfahren hat.

Anmerkungen.

Allgemeines.

Die nachfolgenden, auf das Notwendigste beschränkten, Anmerkungen sollen, wie die des ersten Bandes, zunächst nur für diejenigen Leser, welche sich näher unterrichten wollen, einige wenige literarische Hinweise geben. Vollständigkeit der Literaturangaben ist dabei natürlich in keiner Weise beabsichtigt — in dieser Hinsicht muß auf die bekannten literarischen Hilfsmittel und Handbücher verwiesen werden, wobei von vornherein Ueberweg-Heinze's Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. III, und Wilh. Scherer's Geschichte der deutschen Literatur hervorgehoben seien, welche, der erstere für die Philosophie, der letztere für die schöne Literatur, die umfassendsten Literaturübersichten bieten.

Erläuterungen, weitere Ausführungen des im Texte Gesagten hier in den Anmerkungen zu geben, habe ich grundsätzlich ganz vermieden, soweit es sich um die reine Gedankenentwickelung, und sie nur da vereinzelt gegeben, wo es sich um beiläufige Tatsachen oder literarische Erläuterungen handelt.

Grundsätzlich habe ich es auch hier, wie im Texte selbst, vermieden, auf andere Stellen, namentlich solche des ersten Bandes, hinzuweisen, die zur Erläuterung und Verdeutlichung zu vergleichen wären. Ein für den abschließenden dritten Band geplantes umfassendes Sachregister soll dem erleichterten Aufsuchen solcher Parallelstellen als Führer dienen, die zu zahlreich sind, als daß der Text auch nur mit den wichtigsten Hinweisen solcher Art hätte beschwert werden können. Nur sei noch bemerkt, daß auf jeden Fall der Vergleich mit dem ersten Bande an zahlreichen Stellen des zweiten unentbehrlich ist, daß beide Bände ein untrennbares organisches Ganze bilden.

Für die Zitate habe ich im Texte selbst in der Regel die Quellen angegeben, oder sie sind doch nach dem Gesagten leicht zu finden. Nur in wenigen Ausnahmefällen, namentlich bei entlegeneren Zitaten, sind hier, in den Anmerkungen, die nötigen Hinweise gegeben.

Erster Teil.

Der neue Platonismus. Kant und Fichte.

Zu Kap. 1—3. Vgl. meine Schrift „Kant. Sein Leben und seine Lehre" (4. Aufl., München 1909). Die hier gegebene Darstellung im Rahmen

eines biographischen Werkes ist natürlich ganz verschieden von der pragmatischen des vorliegenden Buches. Ebenso stimmt aber natürlich im einzelnen wieder manches überein, und selbst wörtliche Reproduktionen des früheren Textes habe ich an einigen Stellen selbstverständlich nicht vermieden. — Hinsichtlich der Literatur sei ebenfalls auf meinen „Kant" verwiesen. Die neueste Literatur findet man in den „Kant-Studien", der von H. Vaihinger und B. Bauch herausgegebenen Zeitschrift, verzeichnet.

Zu S. 122—135. Über die exoterischen Wendungen der Kantischen Philosophie, insbesondere über das Verhältnis der ersten und zweiten Auflage der Vernunftkritik, gibt es eine umfangreiche Literatur. Einer der wichtigsten Anstöße kam von Schopenhauer; vgl. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie (1840), in seiner Gesamtausgabe der Kantischen Werke.

Obgleich die hier dargelegte Auffassung sich aufs genaueste auch dokumentarisch belegen läßt — im Texte selbst mußte ich mich natürlich auf wenige Beispiele beschränken — so handelt es sich hierbei doch, wie ich betonen möchte, keineswegs um eine Frage, die rein literarisch, oder lediglich unter biographischem Gesichtspunkte, zu entscheiden wäre. Grade der pragmatische Gesichtspunkt der Betrachtung ist hier unentbehrlich, und unter ihm erscheint jene Zwiespältigkeit der Kantischen Lehre, deren Betonung dem einseitigen Kantianer nur anstößig ist, als einfache historische Notwendigkeit.

Zu S. 135 ff. Über Karl Leonhard Reinhold handelt sein Sohn, Ernst R. (Jena 1825). Vgl. auch K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. V S. 115 ff. — Die „Briefe über die Kantische Philosophie" sind später auch als Buch (mit mancherlei Änderungen) in zwei Bänden (Leipzig 1790 und 1792) erschienen.

Zu S. 143 ff. Über Hamann vgl., außer den Bd. I S. 435 f. angeführten Schriften, noch neuerdings das gründliche Werk von Rud. Unger, Hamann und die Aufklärung, 2 Bände, Jena 1911. Wenn Unger hierbei, wie er in einer längeren Auseinandersetzung mit Bd. I meiner Geschichte des deutschen Idealismus betont, sich mit meiner Auffassung Hamanns vielfach aufs engste berührt, so ist diese Übereinstimmung um so erfreulicher, als ich die meinige lediglich auf Grund eigener Quellenstudien, und ohne Kenntnisnahme irgend einer Arbeit Ungers — die dieser, nach einer Bemerkung Bd. I S. 159 seines Buches, anzunehmen scheint — gewonnen habe.

Zu S. 151 ff. (Fr. H. Jacobi) vgl. Anmerkung Bd. I S. 436.

Zu S. 161 ff. (Aenesidemus) vgl. Fichtes 1792 verfaßte, in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung erschienene, Rezension des Aenesidemus (Fichtes sämtliche Werke Bd. I, 1 S. 2—25). Ein Neudruck ist übrigens kürzlich in den Schriften der Kant-Gesellschaft erschienen.

Zu S. 165 ff. (Maimon) vgl. außer der im Texte erwähnten wichtigsten Schrift Maimons, „Versuch über die Transzendentalphilosophie" (1790) noch

seine „Streifereien im Gebiete der Philosophie“ (1793), „Versuch einer neuen Logik“ (1794), auch sein „philosophisches Wörterbuch“ (1791). Seine wunderbaren Lebensschicksale hat Maimon in einer Selbstbiographie erzählt, die neuerdings, von Fromer herausgegeben, in der „Sammlung menschlicher Dokumente“, herausgegeben von J. E. Poritzky (München 1911), wieder erschienen ist.

Zu S. 170 ff. sowie Kap. 5 und 6 (Fichte). Die gesammelten Werke J. G. Fichtes sind, herausgegeben von seinem Sohne, J. H. Fichte, in acht Bänden erschienen (Berlin 1845/46), nachdem bereits vorher drei Bände „nachgelassene Schriften“ von demselben herausgegeben worden waren (Bonn 1834). Diese Gesamtausgabe, bis jetzt die einzige, hat leider sehr große Mängel, es fehlt vor allem nicht nur die chronologische, sondern überhaupt fast jede methodische Ordnung der Schriften. Eine Auswahl, in sechs Bänden, herausgegeben von Fritz Medicus, ist neuerdings in Leipzig erschienen; einzelne Schriften auch in der Philosophischen Bibliothek, sowie im Reklam'schen Verlag. Eine Ausgabe der Briefe fehlt noch, die wichtigsten hat ebenfalls der Sohn, J. H. Fichte, mit einer Lebensbeschreibung, herausgegeben. Vgl. über Fichte: Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. V; Fritz Medicus, J. G. Fichte, dreizehn Vorlesungen (Halle 1905).

S. 173. Jean Pauls Wort in den „Flegeljahren“. Er brandmarkt hier überhaupt die „schale Kanzel-Philosophie und theologische Halbwisserei“, „wovon 1/4 moralisch, 1/4 unmoralisch, 1/4 verständig, 1/4 schief ist und das Ganze gestohlen“.

Zu Kap. 5 (Fichtes Erkenntnislehre). Von den Darstellungen der Wissenschaftslehre ist die von 1794 „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (S. W. I, 1 S. 83—328) nicht nur die wichtigste, sondern auch, ungeachtet vieler Dunkelheiten und Weitläufigkeiten, die beste. Klar und einfach ist das Grundprinzip aber dann entwickelt in den beiden Einleitungen zur Wissenschaftslehre (1797), wobei wiederum die erste Einleitung (S. W. I, 1 S. 417—449) noch klarer und prägnanter ist als die zweite (S. W. I, 1 S. 451—518).

Zu Kap. 6. Fichtes Ethik ist nach der Seite ihrer theoretischen Begründung bereits in der Wissenschaftslehre enthalten; das 1798 erschienene „System der Sittenlehre, nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (S. W. IV S. 1—365) gibt nur die erweiterte Ausführung und Anwendung, vieles in sehr weitläufiger Weise. Die klarste, schönste, und zugleich populärste, Darstellung seiner Ethik, ebenso wie seiner Religionslehre, ja, man kann sagen, seiner Weltanschauung überhaupt, wenn auch unter Vorherrschen des religiösen Gesichtspunktes, ist die 1800 erschienene Schrift „Die Bestimmung des Menschen“. Sie bedeutet nicht, wie Kuno Fischer meint, ein Abweichen von der Wissenschaftslehre, sondern liegt ganz konsequent in deren Gedanken-

richtung, die Fichte wohl ausgebaut, aber zu keiner Zeit verlassen hat. Darum ist es überhaupt unstatthaft, von drei verschiedenen Perioden in Fichtes Gedankenentwickelung zu sprechen, wie K. Fischer es tut.

S. 213. „Über die Würde des Menschen", beim Schluß seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen, 1794 (S. W. I S. 412–416).

S. 234 ff. Fichtes Religionsphilosophie ist, außer in den bereits genannten Schriften, dargestellt in der 1806 erschienenen Schrift „Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre" (S. W. V S. 399 bis 580), zu welcher noch ergänzend hinzutritt der 1798 im Philosophischen Journal erschienene Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (S. W. V S. 175—189). — Ganz von religiösem, ja prophetischem Geiste erfüllt sind sodann die 1804/5 zu Berlin gehaltenen Vorlesungen „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (S. W. VII S. 1—256) sowie die „Reden an die deutsche Nation" 1808 (ebenda S. 257—502).

Zu Kap. 7. Vgl. meinen „Kant", Kap. VII S. 264—306. Von seiten Fichtes kommen hier in Betracht die Schriften: „Grundlage des Naturrechts, nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", 1796 erschienen (S. W. III, 1 S. 1—385); hier findet sich auch S. 304—317 die „Deduktion der Ehe"; ferner: „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", 1794 (S. W. III, 1 S. 289—346); „Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche", Vorlesungen von 1813 (S. W. IV S. 369 bis 600); „Der geschlossene Handelsstaat", 1800 (S. W. III S. 387—513); die Rezension der Kantischen Schrift „Zum ewigen Frieden", 1796 im Philosophischen Journal erschienen (S. W. VIII S. 427—436); endlich, außer der S. 263 Fußnote angeführten Schrift, noch die oben schon erwähnten: „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und „Reden an die deutsche Nation".

S. 270. Das Wort Fichtes im „Anhang zu den Reden an die deutsche Nation" (S. W. VII S. 511).

Zweiter Teil.

Der neue Spinozismus. Lessing, Herder, Goethe.

Zu Kap. 8. Im Zusammenhange wird diese Gedankenbewegung des neuen Spinozismus nirgendwo dargestellt, nur ganz fragmentarisch, nach einzelnen Gesichtspunkten, wird sie in den größeren literar-geschichtlichen Werken behandelt, so namentlich bei Hettner, Deutsche Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, und Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. IV und V; ebenso in den allgemeinen Darstellungen philosophie-geschichtlicher Art, so namentlich bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II (Leibniz) im Schlußkapitel, und bei Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I und II.

Zu Kap. 9 (Lessing). Von den Schriften Lessings kommen hier diejenigen in Betracht, welche in den gebräuchlichen Ausgaben überall als theologische Schriften, theologische Streitschriften und philosophische Schriften und Abhandlungen bezeichnet sind; wozu dann noch die Dichtung „Nathan der Weise" tritt. Eine gut orientierende Auswahl gibt P. Lorentz in seiner Ausgabe der Philosophischen Bibliothek „Lessings Philosophie". — Über Lessing vgl. außer den Bd. I S. 437 erwähnten Schriften noch Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph, in „Frommanns Klassiker der Philosophie" (Stuttgart 1906) und Ed. Zeller, Lessing als Theologe (Vorträge und Abhandlungen II, 283—327).

Zu Kap. 10 (Der Spinoza-Streit). Das Spinoza-Gespräch zuerst veröffentlicht von Fr. Heinr. Jacobi in der Schrift „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" (1785), jetzt auch abgedruckt in allen Gesamtausgaben der Schriften Lessings.

S. 327 ff. Mendelssohns Antwort an Jacobi erfolgte in der Schrift „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings" (1786). Den Druck dieser Schrift hat er nicht mehr erlebt (er starb 4. Januar 1786); sodann Jacobis Replik in „F. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen betr. die Briefe über die Lehre des Spinoza" (1786). Vgl. auch Jacobi's Briefwechsel, in der Gesamtausgabe seiner Werke (6 Bände, Leipzig 1812—24); insbesondere auch Briefwechsel zwischen Jacobi und Goethe, herausgegeben von Max Jacobi (Leipzig 1846), sowie Deycks, F. H. Jacobi im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen (Frankfurt 1848); ferner Mendelssohns Gesammelte Schriften, nebst Lebensbeschreibung, herausgegeben von Georg Benj. Mendelssohn, 7 Bde. (Leipzig 1843—45); insbesondere hier auch seine Schrift „Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes" (1785).

S. 331. Vgl. auch in Goethes „Wahrheit und Dichtung", III, die Schilderung seiner ersten Bekanntschaft mit Spinoza; ferner M. Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland, während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (Breslau 1881). Pierre Bayles Darstellung des Spinozismus war in dessen bekanntem Dictionnaire enthalten.

Zu Kap. 11—13. Zu den literarischen Hinweisen Bd. I S. 437 f. vgl. auch noch: Der junge Goethe. Neue Ausgabe in 6 Bänden, besorgt von Max Morris (Leipzig 1911); ferner die betreffenden Abschnitte nebst Erläuterungen in der großen Weimarer Goethe-Ausgabe, sowie in der großen Herder-Ausgabe von Suphan. — In bezug auf Schiller vgl. K. Fischer, Schiller als Philosoph, sowie die Schiller-Biographien von Karl Berger, J. Minor, R. Weltrich; auch E. Kühnemanns „Schiller".

Eine Auswahl bezw. Auszüge der philosophischen Schriften Herders hat Horst Stephan unter dem Titel „Herders Philosophie" in der Philosophischen Bibliothek herausgegeben; ebendaselbst erschien „Goethes Philosophie

aus seinen Werken", herausgegeben von Heynacher; sowie Schillers Philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl), herausgegeben von E. Kühnemann.

S. 405 ff. Vgl. Siebeck, Goethe, in „Frommanns Klassiker der Philosophie"; S. Kalischer, Goethe als Naturforscher (Berlin 1883); Helmholtz, Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten (Populäre wissenschaftliche Vorträge); Brix Förster, Methode und Ziel in Goethes naturphilosophischer Forschung, in Goethe-Jahrbuch Bd. XXVII (1906) S. 226—242.

S. 416 ff. Vgl. meine „Ethischen Präludien" (München 1905), den Abschnitt „Die Ethik Goethes" S. 24—45.

Dritter Teil.

Übergang zur Identitätsphilosophie. Klassizismus und Romantik.

Zu Kap. 14. (Kants Philosophie des Zweckes). Vgl. meinen „Kant" Kap. 9 S. 329—357; sowie ebendaselbst Anhang S. 388.

S. 428 ff. Zum Widerstreit von Herder und Kant vgl. meine Schrift „Herders Philosophie" (Heidelberg 1889) IV. Teil S. 89—116; K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IV (Kant) Kap. VIII, sowie die Bd. I S. 437 genannten Schriften über Herder.

S. 429/30. Herders Verteidigung gegen Kant durch Reinhold im Teutschen Merkur, unterzeichnet mit „Pfarrer".

Zu Kap. 15 (Schiller). Vgl. die oben zu Kap. 11—13 schon genannten Schriften über Schiller; ferner B. C. Engel, Schiller als Denker (Berlin 1908), K. Vorländer, Kant, Schiller, Goethe (Leipzig 1907). Auswahl philosophischer Schriften und Gedichte, herausgegeben von E. Kühnemann, in der Philosophischen Bibliothek; auch Fr. Alb. Lange, Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten, aus dem Nachlaß herausgegeben von Ellissen (Leipzig 1897). — Hierbei sei auch berichtigend angemerkt, daß das Zitat Bd. I S. 173 aus Schiller's „Wallenstein" stammt, nicht, wie dort (S. 172) infolge eines Versehens angegeben, aus einem orphischen Urwort Goethes.

S. 482 oben, Karoline v. Wolzogen, Schillers Leben, S. 231.

Zu Kap. 16 (Klassizismus). Vgl. außer den vorher genannten Schillerschriften noch: O. Harnack, Die klassische Ästhetik der Deutschen (Leipzig 1892). — Wichtige Quellen sind die beiden klassizistischen Zeitschriften, Schillers „Horen" und Goethes „Propyläen"; ferner besonders der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, in welchem wiederum die ersten Briefe, die den Freundschaftsbund einleiten, sowie die über Wilh. Meister vor allem aufschlußreich sind.

Zu Kap. 17(—19) (Romantik). Das beste und gründlichste Werk ist noch immer R. Haym, Die romantische Schule (Berlin 1870); Neudruck

unlängst erschienen. Vgl. ferner W. Dilthey, Leben Schleiermachers Bd. I; H. Hettner, Die romantische Schule (Braunschweig 1850); K. Rosenkranz, Ludw. Tieck und die romantische Schule (Studien zur Philosophie und Literatur IV. Teil). — Wichtige Quellen: die Zeitschrift „Athenäum", herausgegeben von den Brüdern Schlegel; ferner verschiedene Briefsammlungen, so von den beiden Schlegel selbst, von Tieck, Hölderlin und Novalis, von Caroline Schlegel-Schelling, von Schelling selbst, von Steffens u. a.

S. 544. Goethes Wort in „Maximen und Reflexionen" VII.

S. 546 oben vgl. Briefwechsel zwischen Schiller und Körner.

S. 548 ff. Vgl. P. Nerrlich, Jean Pauls Leben und Werke (Berlin 1889).

S. 549 ff. Hölderlins sämtliche Werke, herausgegeben von Ch. Th. Schwab (1846) u. ö.; Novalis' Schriften, herausgegeben von Tieck und Fr. Schlegel (1837) u. ö.; vgl. E. Heilborn, Novalis, der Romantiker (Berlin 1901).

S. 552 ff. Die wichtigsten hier und S. 564 ff. in Betracht kommenden Darstellungen Fr. Schlegels sind die „Kritischen Fragmente" im Lyceum, sowie vor allem die „Fragmente" im „Athenäum"; ferner eine Anzahl von Rezensionen (wie über Jacobi's „Woldemar"), sowie die Aufsätze über Lessing und über Goethes „Wilhelm Meister"; endlich nach seinem allgemeinen Geiste der Roman „Lucinde". Fr. Schlegels sämtliche Werke, 10 Bde. (Wien 1822—25), vermehrte Aufl. 15 Bde. 1846. Seine Prosa-Jugendschriften von 1794—1802 auch gesondert herausgegeben von J. Minor, 2 Bde. (Wien 1882).

S. 560. Vgl. auch W. v. Humboldt's Rezension von Fr. Heinr. Jacobi's „Woldemar" in der Literaturzeitung von 1794; ferner Humboldt's Briefwechsel, namentlich mit Schiller und Goethe. Von A. W. Schlegel kommen hier nur seine ersten Charakteristiken und Kritiken in Betracht, sowie sein Anteil an den Fragmenten des „Athenäum". Sämtliche Werke, 12 Bde. (Leipzig 1846/47).

S. 563. Wackenroder, „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" 1797.

S. 575. Schillers Verse aus den „Worten des Glaubens", von Fichte selbst mit lobpreisender Zustimmung zitiert am Schlusse seines Aufsatzes „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (Philosophisches Journal 1798; S. W. V. S. 189).

Zu Kap. 18—20 (Schelling). Schellings sämtliche Werke erschienen in 2 Abteilungen, von denen die erste 10 Bde. umfaßt (Stuttgart 1856—61), die zweite (hauptsächlich den Nachlaß enthaltend) 4 Bde. (ebenda 1856—58), beide herausgegeben von seinem Sohne K. F. A. Schelling. Eine Auswahl erschien neuerdings in 3 Bänden, herausgegeben von Otto Weiß, in Leipzig. Vgl. ferner „Aus Schellings Leben" in Briefen, herausgegeben von G. L. Plitt, Bd. I 1775—1803 (Leipzig 1869) und Bd. II 1803—20 (ebenda

1870). — Über Schelling vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VI, 1 und 2; ferner Rosenkranz, Schelling (Danzig 1843); L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik (Berlin 1859); Hubert Beckers, Schellings Geistesentwickelung (München 1875).

S. 578. Vgl. Briefwechsel zwischen Schiller und Fichte, herausgegeben von J. H. Fichte 1877.

S. 584. Von Lessings Religionskritik ist namentlich beeinflußt Schellings Schrift über Marcion (De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore 1795), von Herder namentlich die Magisterdissertation über die Deutung der biblischen Erzählung vom Sündenfall, sowie die 1793 in Paulus' Memorabilien erschienene Abhandlung „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt".

S. 591 ff. Die Naturphilosophie im engeren Sinne ist dargestellt in den Schriften „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), I. (und einziger) Teil; „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" (1798); „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", zum Behuf seiner Vorlesungen (1799), sowie die Einleitung zu diesem Entwurfe, die, später als letzterer geschrieben, ähnlich wie Fichtes Einleitungen zur Wissenschaftslehre, durch besondere Klarheit sich auszeichnet und am besten in den Geist der neuen Lehre einzuführen vermag. Diese Einleitung, die auch den Nebentitel führt „Über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft", ist separat ebenfalls 1799 erschienen. — Der Grundriß der Naturphilosophie kehrt dann, wenn auch, wie im Texte näher dargelegt, in modifizierter Weise, im „System des transzendentalen Idealismus" (1800) und späteren Schriften wieder.

S. 603 f. Goethes Gedicht „Weltseele" wurde 1804 mit der Überschrift „Weltschöpfung" gedruckt. Als Zelter, der es schon 1806 komponiert hatte, 1826 die Komposition an Goethe schickte, schreibt ihm dieser: „Zuvörderst also schönsten Dank für die Partitur des wahrhaft enthusiastischen Liedes (Weltseele). Es ist seine guten dreißig Jahre alt und schreibt sich aus der Zeit her, wo ein reicher jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifierte, es auszufüllen, ja, es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte. Jener kühne Drang hat uns denn doch eine reine dauernde Einwirkung auf das Leben nachgelassen; und wie weit wir auch im philosophischen Erkennen, dichterischen Behandeln vorgedrungen sein mögen, so war es doch in der Zeit von Bedeutung und, wie ich tagtäglich sehen kann, anleitend und anregend für manchen."

S. 602. Das „epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens", ein Glaubensbekenntnis im Geiste des antichristlichen Pantheismus richtete sich ausdrücklich gegen die neureligiöse, christliche Denkweise mancher Roman-

tiker, namentlich von Schleiermacher und Novalis. Das Gedicht sollte im Athenäum erscheinen, aber auf Anraten Goethes unterblieb die Veröffentlichung, nur ein Bruchstück ließ Schelling im zweiten Hefte seiner naturphilosophischen Zeitschrift abdrucken, das Ganze erschien dann erst in der Briefsammlung „Aus Schellings Leben" I. S. 282—89.

Drei Gedichte Schellings sind auch im Schlegel-Tieck'schen Musenalmanach 1802 erschienen. — Eines seiner bekanntesten und wirksamsten Gedichte „Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning in Seeland" ist Bonaventura unterzeichnet. Dagegen sind die einige Jahre darauf (1805) erschienenen „Nachtwachen von Bonaventura" nach mehrfachen neueren Untersuchungen nicht von Schelling, dessen Autorschaft ja auch früher schon zweifelhaft war.

S. 606 ff. Vgl. insbesondere die oben erwähnte Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.

S. 608 ff. (Schleiermacher). Die „Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern" sind 1799 erschienen, und in dieser ersten Auflage (die hier allein in Betracht kommt) neuerdings von Pünjer herausgegeben worden. Die „Monologen. Eine Neujahrsgabe" erschienen 1800 und seitdem öfter, u. a. herausgegeben von F. M. Schiele, in der Philosophischen Bibliothek, ferner (ebenso wie die Reden über die Religion) bei Reclam. Schleiermachers sämtliche Werke erschienen in drei Abteilungen Berlin 1835 bis 1864, von denen der dritte Teil die philosophischen und vermischten Schriften enthält (hier auch die vertraulichen Briefe über Schlegels „Lucinde", die 1800 (anonym) zuerst erschienen); eine Auswahl in 4 Bänden, herausgegeben von Otto Braun, neuerdings in Leipzig. — Vgl. auch Schleiermachers Briefwechsel, herausgegeben von Jonas und Dilthey, 4 Bde., Berlin 1858—63. Über Schleiermacher ferner Diltheys oben schon erwähnte Schleiermacher-Biographie (unvollendet) und meinen Aufsatz „Schleiermachers Reden über die Religion" in „Ethische Präludien" S. 57 bis 68.

S. 633. Vgl. Hölderlins sämtliche Werke, herausgegeben von Schwab Bd. II S. 63—68.

S. 637. Vgl. Briefwechsel zwischen König Maximilian II. von Bayern und Schelling, herausgegeben von Ludw. Trost und Fr. Leist (Stuttgart 1890) S. 284. Das Sonett des Königs, datiert Ischia, 5. Mai 1853, ist überschrieben: An Schelling, bei Betrachtung der Scuola d'Athene von Raphael im Vatikan. — Auch über die letzten (unfruchtbaren) Jahrzehnte im Leben Schellings gibt dieser Briefwechsel interessante Aufschlüsse.

S. 656 ff. Als den Übergang zur letzten Phase des Schelling'schen Denkens — man könnte sie die mythologisierende nennen — kann man die Schrift „Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge"

(1802) ansehen, die noch ausgezeichnet ist durch viele Vorzüge Schelling'scher Darstellungsweise, namentlich durch das zugleich Tiefsinnige und Poetische der Gedankenentwickelung. — Unter den ganz mythologisierenden Schriften ist die „Über die Gottheiten von Samothrake" (1815) hervorzuheben. Sie hat Goethe, nach dessen eigener Äußerung (Eckermann gegenüber), zu der Episode der Kabiren im zweiten Teil des „Faust" inspiriert.

Vierter Teil.

Hegels Universalsystem.

Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesamtausgabe erschienen, herausgegeben durch „einen Verein von Freunden des Verewigten", nämlich seine Schüler Marheineke, Schulze, Gans, v. Henning, Hotho, Michelet, F. Förster. Die Ausgabe der einzelnen Bände erfolgte nach und nach 1832 ff., einige wurden alsbald in zweiter Auflage neu ediert. Im ganzen handelt es sich um 18 Bände, mehrere wieder in Abteilungen zerlegt, zu denen erst sehr viel später als neunzehnter Band der gesamte Briefwechsel Hegels hinzutrat — dieser nicht umfangreicher als der Briefwechsel Kants, und auch nicht ergiebiger, beides aus den nämlichen Gründen. Den größeren Teil der Gesamtausgabe bilden die Vorlesungen, die teils nach Diktaten und Niederschriften seiner Schüler, teils nach Hegels eigenen Aufzeichnungen redigiert wurden; auch die von Hegel selbst herausgegebenen Schriften Logik, Enzyklopädie, Rechtsphilosophie sind in dieser Gesamtausgabe mit „Zusätzen" aus den Vorlesungen versehen. Außer den drei letztgenannten Gebieten erstreckten sich die Vorlesungen noch auf Naturphilosophie, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte, Ästhetik, Geschichte der Philosophie. Die umfassenden Einleitungen zu diesen Vorlesungen, namentlich zu den vier letztgenannten, sind besonders geeignet zur Einführung in die Hegel'sche Philosophie, in den ganzen Geist seines Systems. Eine neue „kritische Gesamtausgabe" herausgegeben von Otto Weiß, von der zwölf Bände geplant sind, hat eben erst (in Leipzig) zu erscheinen begonnen. — Phänomenologie, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie sind auch in der Philosophischen Bibliothek erschienen, neu herausgegeben und mit gut orientierenden Einleitungen versehen von Georg Lasson.

Über Hegel vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VII, 1 und 2; ferner K. Rosenkranz, Hegels Leben (Berlin 1844), und derselbe, Hegel als deutscher Nationalphilosoph (Leipzig 1870).

Zu Kap. 21 (Hegels Epoche). Die Anfänge der Gedankenentwickelung Hegels sind erst neuerdings mehr aufgehellt worden, vor allem dadurch, daß man den handschriftlichen Nachlaß, der sich der Hauptsache nach in der Königlichen Bibliothek zu Berlin befindet, durchforschte. Im Anschluß daran sind erschienen: Wilh. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (Abhandlungen

der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften) (Berlin 1905); Herm. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften (Tübingen 1907). Die politischen Jugendschriften sind (mit einer Ausnahme, s. unten) noch unediert.

S. 682. Hegels Schrift „Kritik der Verfassung Deutschlands", aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von G. Mollat (Kassel 1893).

Zu Kap. 22 (Phänomenologie des Geistes).

S. 689 ff. Die hier erwähnten, der Phänomenologie präludierenden, Schriften „Glauben und Wissen", „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" und „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", die erste und dritte erschienen 1802/3 in dem von Hegel und Schelling gemeinsam herausgegebenen Kritischen Journal der Philosophie, die zweite als selbständige Schrift, Jena 1801, bilden den ersten Band der Gesamtausgabe. Zwischen sie hineingestellt ist eine Abhandlung „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", welche nicht Hegel, sondern Schelling zum Verfasser hat. Neben den drei genannten wichtigsten kritischen Studien erschienen von Hegel im Kritischen Journal der Philosophie noch drei andere geistvolle kleinere Abhandlungen, in welchen er über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, über den gemeinen Menschenverstand und über den Skeptizismus sich kritisch ausläßt (S. W. Bd. XVI).

S. 694 ff. Die Schärfe dieser Kritik gegenüber Kant und Fichte, die sich leicht aus der Notwendigkeit erklärt, den eigenen Standpunkt zunächst zu befestigen, ist später, in der Geschichte der Philosophie, wo der Gesichtspunkt einer freien historischen Gerechtigkeit alleinherrschend geworden, ganz geschwunden, wenn auch der allgemeine Gegensatz nach wie vor bestehen blieb.

S. 696. In vielfach ähnlicher Weise hat auch Schelling später (1812) in seiner direkt gegen Jacobi gerichteten Schrift an diesem Kritik geübt. Vgl. über Goethes Anteil an diesem Streite im Texte S. 402 ff.

S. 701 ff. Der genaue Titel ist „Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Teil" (Hamburg und Würzburg 1807). (S. W. Bd. II). Erst nach 24 Jahren war eine zweite Auflage nötig geworden, mit der Hegel noch beschäftigt war, als ihn der Tod überraschte. Das Manuskript der ersten Auflage ist, wenn auch nicht während der Schlacht von Jena, wie die Sage behauptet, doch inmitten der Wirren, die mit dieser Schlacht zusammenhängen, vollendet worden (vgl. Brief an Schelling vom 1. Mai 1807).

S. 718, auch Fußnote. Vgl. hierzu Hegels oben erwähnte kritische Abhandlung aus dem Journal der Philosophie, die gegen den Skeptizismus sich richtete.

Zu Kap. 23 (Logik). Zuerst erschien, während der Zeit, in der Hegel Gymnasialdirektor in Nürnberg war, „Wissenschaft der Logik. Erster Teil: die objektive Logik. Erste Abteilung: Die Lehre vom Sein. Zweite Abteilung:

Die Lehre vom Wesen" (Nürnberg 1812); alsdann: „Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil: Die subjektive Logik, oder die Lehre vom Begriffe" (Nürnberg 1816). Auch für dieses Werk war Hegel am Schlusse seines Lebens mit einer Neuauflage beschäftigt, als ihn der Tod abberief. — In kürzerer Fassung ist dann die Logik auch als erster Teil der Enzyklopädie dargestellt. Die ursprüngliche Logik bildet, in drei Teile zerlegt, Bd. III, IV und V der Gesamtausgabe; die enzyklopädische Logik, mit Zusätzen und Anmerkungen nach den Vorlesungen versehen, Bd. VI der Gesamtausgabe.

Zu Kap. 24 (Enzyklopädie). Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen" erschien zuerst Heidelberg 1817 und hat dann zu Lebzeiten des Philosophen noch eine zweite Auflage (Berlin 1827) und eine dritte Auflage (Berlin 1830) erlebt, jedesmal mit mannigfachen Änderungen und Verbesserungen im einzelnen. In der Gesamtausgabe bildet sie Bd. VI (Logik) und Bd. VII, 1 und 2 (Philosophie des Geistes), ebenfalls mit Zusätzen und Anmerkungen nach den Vorlesungen versehen. Ohne diese Zusätze erschien sie separat, nach der dritten Auflage (Königsberg 1844), herausgegeben von Rosenkranz. Die beste Ausgabe ist indessen die von G. Lasson in der Philosophischen Bibliothek (s. oben S. 830).

S. 789 ff. Die Rechtsphilosophie dargestellt in der von Hegel selbst herausgegebenen Schrift „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (Berlin 1821) (S. W. Bd. VIII). Neue Ausgabe von G. Lasson in der Philosophischen Bibliothek.

S. 800 ff. Vgl. S. W. Bd. IX (Vorlesungen über Philosophie der Geschichte).

S. 804 ff. Vgl. S. W. Bd. X (3 Teile) (Vorlesungen über Ästhetik), Bd. XI und XII (Vorlesungen über Religionsphilosophie), Bd. XIII—XV (Vorlesungen über Geschichte der Philosophie).

Personen-Register.*)

A.

Aeneſidemus II, 161—166, 170, 172, 182, 184, 273, 338, 583, 667, 822.
Aeſchylus 329.
Aeſop 391, 395.
Agamemmnon 324.
Alba II, 467.
Albani, Kardinal 321.
Alcäus II, 671.
Alcibiades 19.
Allwill 287.
Ana II, 287.
Anakreon (Anakreontiker) 205, 387 f., 391. II, 671.
Anaxagoras 10 f., 21—23, 150.
Angelus Sileſius II, 358.
Anſelm v. Canterbury 68 f., 78, 433.
Antigone II, 674, 726, 728.
Apoll II, 512.
Arioſt II, 573.
Ariſtoteles 5, 11 f., 22, 34—39, 70 ff., 78, 81, 86, 102, 149 f., 217, 245, 293, 331, 351, 411, 431. II, 42, 124, 406, 666, 678, 740.
Arminius II, 348.
Arnaud 185, 433.
Athene II, 798.
Auguſtinus 56 f., 60, 65 f., 72, 102, 149. II, 104, 569.
Aurora II, 541.
Averroës 70. II, 430.

B.

Bach, Joh. Sebaſtian 256 f., 307. II, 565.
Baccalaureus II, 578.
Bacon, Francis 271.
Bacon, Roger 77.
Bayle, Pierre II, 331, 825.
Beatrice II, 817.
Beethoven 11, 258. II, 564, 816.
Bengel 260 f.
Berengar von Tours (Turonenſis) II, 292, 296.
Berkley II, 124, 130.
Bernhard v. Clairvaux 247.
Bernouilli 434.
Boëtius 71.
Bonaparte ſ. Napoleon.
Böhme, Jacob 247, 260. II, 659.
Bonaventura 75, 77, 247 f.
Bonaventura (Pſeudonym f. Schelling) II, 829.
Brockes 205.

*) Die Ziffern des zweiten Bandes ſind mit römiſchem II kenntlich gemacht, die des erſten Bandes ſind ohne römiſche Vorzahl. — Die Namen der Literatoren des Anhangs ſind in dieſes Regiſter nicht mit aufgenommen.

Bruno, Giordano 80, 95, 193, 272, 354, 434. II, 151, 659, 752, 829.
Buddeus 215.
Burgh, Alb. 186.
Bückeburg, Maria von II, 352.

C.

Calderon 104, 170.
Cardanus 193. II, 292, 301, 319.
Don Carlos 416. II, 459, 464, 467.
Carteſius ſ. Descartes.
Cäſar 336. II, 348.
Cato 336 f., 384.
Ceres II, 471.
Chriſtiane II, 411.
Chriſtus 43, 45, 49—53, 57, 60, 62 f., 74, 216, 225, 254 f. II, 113, 117, 141, 286 f., 292, 300 f., 309, 403 f., 625, 655, 675 f., 680, 682 ff., 700, 719, 738, 812.
Chronos II, 769.
Cimabue 254.
Clemens von Alexandrien (Alexandrinus) 56.
Cochläus II, 293, 295, 319.
Copernicus ſ. Kopernikus.
Cruſius 215, 340.

D.

Damokles 221.
Danaiden II, 744.
Dante 255, 257, 307. II, 573, 656, 702, 817.
Danton II, 340.
Darwin II, 411.
David 49. II, 287.
Davy II, 599.
Deiſten II, 290, 295.
Democrit 82—84, 88, 103, 149, 156. II, 746.
Descartes 83, 93—113, 121, 130, 147 f., 180 ff., 191, 197 f., 208, 433. II, 22, 124, 135, 278, 282, 373 f., 585, 592, 594.
Desdemona II, 734.
Diomedes 335.
Diotima 19.
Dionyſius Areopagita 71.
Dominikaner 75.
Drako II, 504.
Duns Scotus 76.

E.

Eckermann II, 830.
Eckhart (Meiſter Eckhart) 247—250, 252, 260, 265, 282, 435. II, 120, 148, 166, 184, 247, 562, 612, 664, 809.
Egeria II, 352.
Eklektiker 339.
Eleaten 10, 20 ff.
Elohim II, 539.
Engel, Joh. Jac. 231, 435.
Empedokles 7. II, 550.
Erinnye II, 728.
Epikur 38, 83, 88, 149, 156, 271.
Erigena ſ. Scotus.
Eſau II, 287.
Euklid 87, 114, 355, 359. II, 37, 157.
Euripides 11, 22.

F.

Faraday II, 599.
Fauſt 17, 80, 97 ff., 102, 126, 144, 228, 238, 414. II, 78, 182, 188, 234, 279, 334 ff., 348, 354 f., 391 f., 395, 402, 410, 423, 442, 448, 507, 533, 537, 563 f., 578, 583, 652 f., 672, 702, 722, 767, 816 f., 830.
Fichte 11, 18, 302, 431 f. II, 20, 146, 155, 160, 165, 168, 170—270, 273, 276, 314 ff., 337 ff., 366, 370, 427, 432 f., 454 f., 512 f., 553 f.,

566, 576 ff., 583 ff., 603, 607, 609 ff., 618, 641, 643, 645, 667 ff., 684, 689, 693 ff., 703, 734, 744, 780, 794, 822 ff., 827 f., 831.
Fiesko II, 458.
Fontenelle II, 97.
Fra Angelico 255.
Frank, Sebastian 247, 252.
Franklin II, 289.
Franz von Assisi 75.
Franziskaner 75 f.
Friedrich der Große 235.

G.

Galilei 81, 85, 88 f., 94, 99 f., 101 f., 181, 193, 270, 433. II, 54, 594, 770.
Galvani II, 599, 601.
Garve, Christian II, 123 f., 128, 130.
Gassendi 83, 181, 185, 433. II, 594.
Gellert 391.
Gerhard, Paul 257, 308.
Gerson 247.
Gerstenberg 391.
Geßner 391, 397 f.
Gibbon II, 680.
Gleim 391.
Gluck 258.
Gnostiker 52 ff. II, 148.
Goethe 8, 11, 16 ff., 34, 36, 69, 80, 97, 115 f., 124, 126, 130, 144, 191, 258, 261, 265, 271, 298, 306, 308, 319, 411, 413—427, 431 ff. II, 3, 54, 78, 104, 130, 156, 182, 188, 207, 234, 274 ff., 282, 330, 334 f., 337, 339 f., 343—347, 349, 351—356, 359 ff., 389—423, 427, 431 ff., 435 f., 454 f., 464, 483, 495—498, 507, 533—540, 541 ff., 553 ff., 563 f., 571 ff., 578, 584 f., 594 f., 603, 606 f., 611, 613, 625, 634 f., 641, 647, 652 ff., 668, 678 f., 686, 701 f., 722, 751, 755, 767, 772 ff., 794, 801, 816 f., 825 ff., 830 f.
Götz von Berlichingen 416.
Götze, Hauptpastor II, 293, 295.
Gottsched 220.
Gretchen II, 817.
de Groot, Gert 247.
Gueulinx 112.
Gundling 215.

H.

Hagedorn 205.
Haller, Albrecht von 205. II, 407, 747, 755.
Hamann 12, 238, 260—287, 289—292, 296, 298, 303, 305 ff., 318 ff., 328, 341, 352, 354, 356, 369 f., 372, 375 f., 378 ff., 385, 408, 420, 422, 435. II, 147—151, 154 ff., 170, 172, 182, 184, 238, 250, 351, 402, 565, 667, 752, 822.
Hamlet 132. II, 348.
Händel 257.
Haydn 258.
Hegel 12, 24, 288, 332. II, 364, 433, 506, 514, 545, 563 f., 580 f., 633, 638 ff., 663—817, 830 ff.
Heinroth II, 406.
Hemsterhuis II, 565.
Heraklit 22, 354. II, 752.
Herder, J. G. 17, 114, 130, 191, 239, 258, 265, 271, 279, 306, 372, 375—411, 414, 420, 423 f., 435, 437. II, 11, 16, 137, 156, 274 ff., 282, 300, 334, 337, 339, 341—344, 347, 349—352, 356, 359—393, 405 f., 408, 411, 427 ff., 435, 553, 560, 565, 576 f., 584 f., 611, 625, 667, 693, 695 f., 780, 825 f., 828.
Herder, Karoline II, 431.

Herkules 334. II, 108, 506.
Herodot II, 680.
Herrenhuter II, 292, 354, 558, 610.
Hesperus II, 541.
Hippokrates 280.
Hobbes 88 f., 181, 185. II, 333, 594.
Holbach 413.
Hölderlin 7, 306. II, 549—551, 554, 572 f., 609, 633, 669 ff., 705, 827, 829.
Homer 284, 324, 334 f., 384, 387 ff., 395, 410, 420 f. II, 415, 448, 530 ff., 539, 656.
Horaz 383.
Hudibras 400.
Hugo von St. Victor 247.
Humboldt, Wilh. von II, 560, 827.
Hume, David 275, 364 f. II, 7, 18, 41, 152.
Huyghens II, 377.

J.

Jacob II, 140.
Jacobi, Fr. Heinr. 13, 264 f., 281, 287—305, 310, 312, 318 f., 328, 340, 356, 371 f., 375 f., 432, 435 f. II, 151—156, 162 f., 165, 170, 172, 176 f., 184, 238, 274 ff., 323—336, 360, 389, 398 f., 402 f., 432, 565, 583, 611, 625, 667, 689, 693, 696 f., 703, 734, 822, 825, 827, 831.
Jahve II, 672.
Jamblichus 43, 45.
Jansenisten II, 290.
Janus II, 542.
Jean Paul II, 173, 364, 548—551, 562, 566, 571 f., 823, 827.
Jesaias 278.
Jesus s. Christus.
Johannes 50. II, 174, 306, 625.
Jon 397.
Iphigenie II, 111, 495.
Juno II, 502, 539 f., 557, 745.
Justinus 56.
Ixion II, 440.

K.

Kant 11 f., 101, 115, 208, 240, 250, 267, 302, 338—376, 378 f., 408, 410 f., 420, 437 f. II, 3—147, 168, 170, 173 f., 177, 180 ff., 187, 190 f., 198, 204, 210, 213, 234 ff., 247, 249—266, 273 ff., 282 ff., 314 ff., 321, 331, 337 f., 351, 360, 365 f., 370, 377, 427—455, 463 f., 468 ff., 481 ff., 504 ff., 512 f., 553, 566, 568, 577, 579, 583 ff., 593 f., 596, 598 f., 610, 612, 618, 625, 641, 647 f., 667, 669, 679, 689, 693 ff., 700, 703, 733 f., 740 f., 744, 747, 750, 752, 784, 792, 794, 813 f., 821 f., 824, 826, 830 f.
Karschin 391.
Kaufmann 413.
Kepler 193. II, 377.
Klettenberg, Frl. von 413, 438. II, 352, 354 f.
Klinger 411 f., 424, 426 f., 438. II, 4.
Klopstock 255, 257, 307, 385.
Kolumbus II, 144.
Kopernikus 193, 343, 404. II, 10, 35, 124, 128, 377.
Kormanicki 420.
Körner, G. II, 356, 464, 481 f., 485, 496, 546, 827.
Kreon II, 728.
Kyniker 40.

L.

Lange, Fr. Alb. 183. II, 826.
Laokoon 315 f., 323 f., 385 f.
Lavater 207, 265. II, 404, 432.

Lavoisier II, 599.
Lear II, 532.
Leibniz 10 f., 96, 146—190, 197 f., 203, 208, 224, 302, 378, 433 f. II, 22, 124, 135, 143, 147, 157, 159, 278 ff., 282, 291 f., 296, 301, 307, 315 f., 318, 322, 329, 337 f., 364, 372 f., 391 ff., 405, 584, 590 ff., 597, 787.
Lenz 411, 413, 438.
Leonidas II, 95.
Lerma II, 467.
Lessing 187, 258, 306, 318—337, 375 f., 378 f., 384 ff., 408, 416, 420, 434, 436 f. II, 77, 137, 274 ff., 282—339, 351, 360 f., 362 ff., 371 f., 389 ff., 427, 584, 611, 623, 634, 667, 709, 812, 825, 827 f.
Lichtenberg 228. II, 391.
Lionardo 89.
Locke, John 197. II, 785.
Lucrez 82.
Luther 247, 251. II, 114, 288, 290, 295.

M.

Macbeth II, 102, 105, 532.
Machiavelli II, 680.
Maimon II, 165—170, 172, 182, 184, 273, 337, 339, 583, 822 f.
Maimonides 70.
Malebranche 112.
Marat II, 340.
Marc Aurel 40 f., 432.
Marcion II, 828.
Maria, Jungfrau 254. II, 558.
Martin 416.
Matthäus II, 287.
Maximilian II. von Bayern II, 637, 829.
Meister, Wilhelm 208, 438. II, 207, 352, 571 ff., 826 f.
Melanchthon 225.
Memnon II, 737.
Mendelssohn, Moses 209, 217, 225, 229, 235, 307, 391. II, 63, 123, 125, 136, 140, 327—335, 337, 825.
Mengs, Raphael 316.
Mephisto II, 78, 343 f., 348, 391.
Michelangelo 313.
Midas II, 576.
Mignon II, 207, 573 f.
Millerin, Luise 416. II, 459.
Montesquieu II, 261, 680.
Moor, Karl 412, 419. II, 458.
Moses 278. II, 168, 287, 300.
Mozart 11, 258. II, 564.
Mohammed II, 300 f.

N.

Napoleon II, 231 f, 269, 340, 582.
Narciß II, 353.
Nathan d. Weise 416. II, 283, 301 ff., 311, 313, 321 f., 327, 709.
Neuplatoniker 38, 43—46, 50 ff., 61, 152, 245, 304. II, 354.
Neupythagoräer 38.
Neuser, Adam II, 292, 301, 320 f.
Newton 83, 193, 271, 343. II, 14, 16, 139, 143, 282, 377, 391, 448, 566, 770, 772 f.
Niccolo Pisano 71.
Nicolai 418. II, 548.
Nicolaus III (Papst) 76.
Niobe II, 512.
Novalis 9, 432. II, 549, 551—552, 556—558, 560, 566, 572 f., 579, 581, 628—632, 634, 638, 657, 666, 672, 687, 705, 827 f.

O.

Occam, Wilhelm von 76, 78.
Occasionalisten 208.

Oedipus II, 457.
Oersted II, 600.
Orest II, 734.
Origenes 56, 64.
Ossian 390 f., 410, 421.

P.

Palm II, 270.
Pandora II, 543, 654.
Paracelsus 17. II, 354.
Parmenides 10, 20 f.
Paulus (Apostel) II, 287, 301.
Perikles 15, 22, 325, 387.
Petrus II, 301.
Phädon 29, 209, 217. II, 575.
Phädrus 32, 317.
Pherakles 388.
Phidias 11, 325.
Philebus 317.
Philipp II. v. Spanien 416. II, 459 f., 467.
Philo v. Alexandria 45, 50.
Philoktet 334.
Phryne 392.
Pietisten II, 292, 610.
Pindar 387 f., 391, 397.
Plato 4, 11 f., 17 ff., 26, 29—39, 44, 58, 60, 70 f., 78, 81 ff., 103, 149, 152, 182, 186, 217, 240, 245, 300 ff., 316 ff., 325, 331 f., 341, 384, 387, 391, 395, 397, 410, 423, 432. II, 6, 8 ff., 72—77, 124 f., 148, 161 f., 165, 273 ff., 324, 330 f., 337 f., 454, 477, 489, 554, 564 ff., 576, 637, 659, 739.
Plotin 44, 46, 58. II, 248.
Plutarch II, 466.
Pontius Pilatus 366.
Populärphilosophen 230 f.
Porphyrius 58, 71.
Posa, Marquis 416. II, 459 f., 464.
Praxiteles 11, 325.
Priestley II, 599.
Prometheus 17 f., 393, 424 f. II, 324, 334, 340, 369, 397.
Protagoras 199.
Psyche II, 491, 810.
Ptolemäus 270, 404. II, 35.
Pylades II, 734.
Pythagoras 84, 162.

R.

Raphael 313. II, 829.
Rationalisten II, 292.
v. d. Recke, Elise II, 327.
Reimarus, Herm. Sam. 202. II, 294, 300.
Reinhold, Karl Leonh. II, 135—143, 157—163, 166, 170, 174, 181 ff., 273, 275 f., 337, 427, 430, 583 f., 667, 822, 826.
Ricardo II, 796.
Richardson 437.
Richelieu II, 679, 682, 684.
Robespierre II, 340.
Rousseau 367 f., 419 f., 437 f., II, 12, 472 f.
Ruysbroek 247.

S.

Sadolet 315.
Le Sage 289.
Sappho 391.
Say, Baptiste II, 796.
Seneca 41.
Schelling 12, 17, 431. II, 173, 577—609, 614, 627, 631 ff., 635—660, 663, 666 ff., 676 f., 682, 685 f., 689, 694, 703, 705 ff., 772, 827 ff.
Schelling, Caroline II, 827.
Schiller 11, 17, 36, 115, 166 f., 172,

412, 416, 204, 258, 260, 306, 421, 431, 433, 437. II, 3, 95, 260, 340, 347—349, 355—360, 432, 452—542, 546 f., 553, 555 ff., 563, 566 f., 572 f., 575, 578, 581, 595 f., 605 ff., 610, 614, 627, 634 f., 669 f., 672, 675, 718, 739, 745, 747, 807, 825 ff.
Schlegel, Aug. Wilh. II, 552, 560, 628, 827, 829.
Schlegel, Friedrich 437. II, 552—554, 556, 564—572, 575 f., 603, 609 f., 618, 627 f., 638, 705, 793 f., 827, 829.
Schleiermacher 145, 432, 434. II, 558 ff., 608—627, 631, 672, 705, 793, 813, 828 f.
Schlosser 415. II, 156.
Schopenhauer II, 103, 161, 822.
Schubart 411.
Schultz, Franz Alb. 339.
Schulze, Joh. II, 143.
Schulze, Ernst s. Aenesidemus.
Scotus, Erigena 70, 78.
Shakespeare 284, 410. II, 341, 348, 532.
Sièyes, Abbé 408.
Skalden 391, 393.
Skeptiker II, 718.
Smith, Adam II, 796.
Socinianer II, 290, 301.
Sokrates 12, 19, 22 f., 24—30, 79, 152, 216 f., 268, 273, 284, 305, 316, 325, 331, 370 ff., 404, 418, 422 f. II, 6, 10, 12, 18, 126, 250, 292, 331, 570, 574, 699, 781.
Solon II, 504.
Sophisten 24—31, 203, 215, 217, 268—285, 300 f., 309, 339, 352, 359, 372 f., 408, 418, 422. II, 74, 293, 753.
Sophokles 11, 329, 334. II, 674, 726, 728.
Spener 247.
Spinoza 10, 20, 87, 96, 109—151, 180 ff., 191, 198, 301 ff., 343, 378, 433. II, 22, 102, 124, 135, 156, 170 f., 175 ff., 206, 273—281, 286, 291, 296, 307 f., 314—339, 359 ff., 371 ff., 389 ff., 405, 418, 420, 423, 507, 554, 576, 584 586 ff., 609 ff., 619, 625, 641 ff., 667, 684, 695 f., 743, 758 f., 814, 825.
Staël, Frau von 15, 318, 432, 436. II, 665.
Steffens II, 827.
Stein, Frau von II, 411.
Stevin 85, 89.
Stoiker 38—42, 49, 51 ff., 61, 152, 318, 334, 337, 387. II, 679, 717 f.
Sulzer 202, 221.
Suso 247.
Swedenborg II, 13 ff.
Sysiphos II, 744.

T.

Tacitus II, 680.
Tantalus II, 744.
Tasso II, 533.
Tauler 247, 250.
Tertullian 56, 60.
Thales 82.
Theokrit 391, 397 f.
Theosophen II, 292.
Thomas Aquinas 66, 70, 72, 74 ff., 78, 102, 149, 225, 247.
Thomsen 219.
Thukydides 22. II, 680.
Thyestes II, 111.
Tieck II, 547—549, 560, 571 f., 827, 829.
Timoleon II. 734.
Tyrtäus 391. II, 269 f.

U.

Ubertino de Casale 76.
Ulysses II, 530.
Uz 391.

V.

Valentinianer 52.
Venus (Urania u. Cypria) 254. II, 477, 556.
Victoriner 247.
Virgil 315.
Volta II, 599 f.
Voltaire 201, 374.

W.

Wackenroder II, 560, 563, 827.
Wagner 411.
Werther 208, 418 f., 421, 427. II, 530, 533.
Wieland II, 137.
Winckelmann 306—322, 325 f., 328, 331, 337, 356, 375 f., 378 f., 384 ff., 408, 436. II, 137, 652.
Wissowatius II, 293.
Wolff, Christian 196—198, 215, 225, 228 f., 308, 339, 350 f., 434. II 126, 143, 147, 149, 157 ff., 282 328 ff., 374.
Wolzogen, Karoline von II, 482.

Y.

Young 219.

Z.

Zelter II, 828.
Zinzendorf 247, II, 292.
Zwingli II, 295.

Schriften von Dr. M. Kronenberg

Kant

Sein Leben und seine Lehre

Vierte Auflage. Mit einer Porträtgravüre. XII, 409 Seiten 8°.
In Leinwand gebunden M 4.80

„Nach einem Jahrhundert, das dergestalt vom Namen und Geist Kants erfüllt ist, darf der Gedanke, dem deutschen Volke, als abgeklärtes Ergebnis dieser Arbeiten, ein jedermann zugängliches Gesamtbild seiner Persönlichkeit zu geben, so berechtigt als glücklich heißen.... Kronenberg ist mit begeistertem Herzen und literarischem Geschick an die Aufgabe herangegangen, Kant und seine Philosophie volkstümlich zu machen. Er zeigt überall das glückliche Bestreben, sich von den Fesseln der Schulsprache zu befreien und den Gedanken des Philosophen die Wendung zu geben, durch die sie unserer heutigen Betrachtungsweise am nächsten kommen.... Kant im eigenen Geist gedeutet, aus sich selbst erklärt, auf Grund der historischen Forschung eines halben Jahrhunderts — kann es ein höheres Lob geben?" Prof. Friedrich Jodl (Neue Freie Presse).

Moderne Philosophen

Porträts und Charakteristiken

IX, 221 Seiten 8° Geheftet M 4.50, gebunden M 5.50

Inhalt: Hermann Lotze — Friedrich Albert Lange — Victor Cousin — Ludwig Feuerbach — Max Stirner

„Die fünf Essays, die hier in einem Buch vereinigt sind, haben ihre innere Einheit in dem Bestreben des Verfassers, aus dem Kampf zwischen Idealismus und Positivismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts, der mit dem Sieg des letzteren endigte, Nutzen zu ziehen und Belehrung zu gewinnen für die Gegenwart, in der der neuerstarkende Idealismus sich anschickt, die ihm gebührende Stellung zurückzuerobern.... Die Absicht des Verfassers, sein warmherziges Eintreten für den Idealismus, machen sein Unternehmen von vornherein sympathisch. Es muß aber überdies anerkannt werden, daß er seine Aufgabe mit anerkennenswertem Geschick gelöst hat. Das Buch liest sich nicht nur gut, es orientiert auch wirklich über die in Betracht kommenden Philosophen und philosophischen Theorien ebenso zuverlässig wie angenehm." Dr. Otto Stock (Deutsche Literaturztg.).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Schriften von Dr. M. Kronenberg

Ethische Präludien

VII, 322 Seiten 8° Geheftet M 5.—, gebunden M 6.—

Inhalt:

Erster Teil. Historisches. Charakteristiken: Die Kantische Gedankenrevolution und die Ethik — Die Ethik Goethes — Nietzsche als Antimoralist — Schleiermachers „Reden über die Religion" — Feuerbachs Religionsphilosophie — Über den Geist der Renaissance — Giordano Brunos Märtyrertod — Rousseau und die Enzyklopädisten (belle âme und bel esprit) — Emerson und der deutsche Idealismus — Zweiter Teil. Individualethik. Ethik und Religion: Naturbetrachtung und Naturgenuß — Ethik und Religion — Religiöse Aufklärung und Romantik — Über Feste und ihre Symbolik — Allerseelen — Dankbarkeit, Pietät, Frömmigkeit — Dritter Teil. Sozialethik: Egoismus und Altruismus — Weltflucht und Gemeinschaftsbildung — Der soziale Geist — Soziale Utopien — Ethik und Politik — Das Nationalitätsprinzip — Die Idee des ewigen Friedens.

Friedrich Nietzsche und seine Herrenmoral

35 Seiten 8° Geheftet M —.75

Aus den Urteilen:

„Der Verfasser ergreift nicht von vornherein für oder gegen Nietzsche Partei, sondern möchte vor allem der Wahrheit dienen, was durch Nietzsches aphoristische Ausdrucksweise und seinen Mangel an systematischer Darstellung ungemein erschwert wird. . . Mit diesem nur andeutenden Hinweis möchten wir zur Lektüre des klar und in schöner Sprache hinfließenden Vortrags aufmuntern. Wer des Verfassers Schriften über Kant und moderne Philosophen gelesen hat, wird ihm auch hier als einem willkommenen Wegweiser gerne folgen." Allgemeine Schweizer Zeitung.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

System der Ästhetik

Von **Johannes Volkelt**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Erster Band: Grundlegung der Ästhetik. XVII, 592 Seiten Lex.8°.
Zweiter Band: Die ästhetischen Grundgestalten. XXII, 569 Seiten Lex.8°. In Leinwand gebunden je M 12.—

„Es gibt wohl kaum ein ästhetisches Buch, das so wie Volkelts Werk geeignet wäre, dem Mißtrauen gegen Ästhetik als Wissenschaft entgegenzuwirken. Hier erhebt sich nicht jener professorale Zeigefinger, der kommandiert, was man ästhetisch zu tun und zu lassen, was man zu bewundern und zu verabscheuen hat. Hier ist Ausgangs- und Endpunkt der wissenschaftlichen Erörterung immer der lebendige Eindruck vom Kunstwerk, wie ihn jeder echt und kräftig empfindende Laie haben kann. Wenn dieser nun unter der verwirrenden Mannigfaltigkeit des dunkel Gefühlten und namentlich des Geredes über Ästhetisches das Bedürfnis nach Klärung, Ordnung und Sichtung seiner Eindrücke empfindet, so sei ihm Volkelt als Führer empfohlen. Auch der Kenntnisreichste wird das Buch nicht aus der Hand legen, ohne ungeheuer viel aus ihm gelernt zu haben... Schwerlich kommt Volkelt irgendeiner gleich in der Geschmeidigkeit des Einfühlens in die allerverschiedensten Erzeugnisse der Kunst und in der Fähigkeit des plastischen Herausarbeitens dieser Eindrücke mit den Mitteln einer Sprache von seltener Biegsamkeit und Anschaulichkeit... Der Kontakt mit der lebendigen Kunst unserer Zeit gibt dem Werk den Charakter der Modernität im besten Sinne." Schwäbischer Merkur.

Kunst und Volkserziehung

Betrachtungen über Kulturfragen der Gegenwart

Von **Johannes Volkelt**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

VI, 184 Seiten 8°. 2., unveränderter Abdruck. Gebunden M 2.80

„Sittlichkeit und Kunst — kann man einen kompetenteren Beurteiler dieser viel umstrittenen Frage finden, als den Leipziger Philosophen, unter dessen hervorragenden Schriften sich auch die Ästhetik befindet, von der selbst Schwaben ‚ihren' F. Vischer überholt erklären? Dem Humor und dem Naturalismus steckt Verfasser die weitesten Grenzen. Er ist ein Mann von weitem und freiem Geist; aber er will sein Volk vor der Verseuchung retten. Solche tiefernsten und mannhaften Worte aus dem Munde eines Philosophen, der unwidersprochen unter den ersten Denkern Deutschlands steht, werden doch endlich Gehör finden müssen. Man kann sie nicht abtun mit dem Scheltwort: ‚Jeremiaden'! Man kann auch nicht mit der Redensart ‚donnernde Philippika' sich vorbeidrücken. Auf Volkelts herrliches Buch wenden wir seine eigenen Worte an: ‚Gute Bücher, die vielleicht den Ertrag einer ganzen Lebensarbeit darstellen, in denen sich eine gereifte Menschlichkeit ausspricht (gereifte Menschlichkeit — das ist's), und die zu Führern durch des Lebens Wirren geeignet sind: wie selten geschieht es, daß ein solches Buch selbst von besseren Tagesblättern nach Gebühr gewürdigt wird!'" Neue Preußische (Kreuz-) Zeitung.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Schriften von Johannes Volkelt

Zwischen Dichtung und Philosophie

Gesammelte Aufsätze

VII, 389 Seiten gr. 8°. In Leinwand geb. M 8.—, in Halbfrz. M 10.50

„Dieses Werk bietet in engem Rahmen und sympatischer Form viel des Größten und Tiefsten; es weckt und fördert nicht nur das Verständnis für eine Anzahl Werke der klassischen Literatur, schärft durch energische Stellungnahme den Sinn für aktuelle Fragen des Kunstlebens, sondern erörtert mit schöner Klarheit die schwersten Probleme der Kunstwissenschaft, Philosophie und Religion, kurz die größten Fragen der Menschheit." Geheimrat Dr. Max Dreßler (Karlsruher Zeitung).

Ästhetik des Tragischen

Zweite, neubearbeitete und stark vermehrte Auflage

488 Seiten gr. 8° In Leinwand gebunden M 10.—

„Und in der Tat, wenn irgendeiner unter den modernen Denkern hierzu berufen ist, so ist es Volkelt, der mit eindringendem Scharfsinn, feinstem Zergliederungsvermögen und unbestechlicher Objektivität zugleich eine so umfassende Kenntnis insbesondere auch der neueren und neuesten Literatur vereinigt, wie sicherlich nur wenige unter den professionierten Philosophen." A. Drews (Preußische Jahrbücher).

Grillparzer als Dichter des Tragischen

Zweite Auflage. IX, 216 Seiten 8° Gebunden M 4.—

„Es gewährt ein reines und inniges Vergnügen, dem Verfasser zu folgen, wie er sich die Beobachtungen zurechtlegt, dann in das Zentrum der Kunstweise Grillparzers eindringt und endlich in Grillparzers Person die Lösung des Rätsels sucht, welches uns seine Dichtungen so vielfach darbieten." Prof. Dr. J. Minor (Literaturblatt für germanische und romanische Philologie).

Die Quellen der menschlichen Gewißheit

V, 134 Seiten gr. 8° Leicht gebunden M 3.50

„Infolge der außerordentlichen Schwierigkeit, erkenntnistheorethische Probleme allgemein verständlich für einen größeren Leserkreis zu behandeln, fehlte es bisher noch immer an einer geeigneten und empfehlenswerten Darstellung dieses überaus wichtigen und grundlegenden Teiles der Philosophie. Diese Lücke dürfte das kurze und anregende Buch Volkelts endlich ausfüllen, umsomehr, als es nicht nur zur kritischen Besinnung überhaupt verhilft, sondern den Leser zugleich zu positiven Resultaten gelangen läßt und damit auch zugleich den Grund zu einer Weltanschauung legt, wie sie der Gegenwart und ihrem Stande der Wissenschaft entspricht." Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Schopenhauer · Wagner · Nietzsche

Einführung in moderne deutsche Philosophie

Von **Theodor Lessing**

VI, 482 Seiten 8° — Geheftet M 5.50, gebunden M 6.50

Nietzsche als Künstler

Von **Dr. Erich Eckertz**

IV, 236 Seiten 8° — Gebunden M 3.50

„Hier haben wir alles in allem nicht bloß eine wissenschaftliche Untersuchung über Nietzsche, sondern ein packendes neues Nietzsche-Bildnis erhalten unter dem aufhellenden Beleuchtungswinkel seiner eminenten Künstlerkraft." Dr. Fr. Servaes (Neue Freie Presse).

Kant und Schillers Begründung der Ästhetik

Von **Eugen Kühnemann**

IX, 185 Seiten 8° — Geheftet M 4.50

Schicksal und Wille

Ein Versuch über Henrik Ibsens Weltanschauung

Von **Dr. Wilhelm Hans**

IV, 109 Seiten 8° — Leicht gebunden M 1.50

Naturphilosophie

Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit

Von **Alfred Dippe**

IX, 417 Seiten 8° — Leinwandband M 5.—

„Das kritische und doch recht verständlich geschriebene, interessante Buch verdient alle Beachtung und bedeutet für den urteilsfähigen Leser eine höchst schätzenswerte Einführung in die moderne Naturphilosophie und eine reiche Quelle naturwissenschaftlichen Materials." Natur und Kultur.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Drei Meisterbiographien

Goethe Sein Leben und seine Werke.
Von **Albert Bielschowsky**

72. bis 79. Tausend. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 14.—, in Liebhaberhalbfranzband M 19.—

„Bielschowskys Goethe gehört in jedes Deutschen Haus, der überhaupt befähigt ist, Goethe geistig mitzubesitzen." Kunstwart. — „Bielschowskys Buch ist ein Weckruf an die Nation, der nicht ungehört verhallen wird, denn er ist der berufene Verkünder Goetheschen Geistes." Geheimer Hofrat Dr. Max Dreßler (Karlsruher Ztg.) — „Ästhetisch und auf ihre analytische Darstellungskunst hin gewertet, verdient Bielschowskys Goethebiographie den ersten Platz unter allen, die wir besitzen, so ganz lebt und webt er in seinem großen Gegenstande, so treu und wahr spiegelt sich dieser in dem Werk." Westermanns Monatshefte.

Schiller Sein Leben und seine Werke.
Von **Karl Berger**

17. bis 19. Tausend. Zwei Bände mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 14.—, in Liebhaberhalbfranzband M 19.—

„Die Biographie verbindet die Vollständigkeit des Geschichtswerkes mit der Anschaulichkeit des Kunstwerks. Als Kunstwerk nimmt sie ohne Frage die erste Stelle ein und dürfte darum für Schiller das werden, was Bielschowsky für Goethe geworden ist: ‚der Schiller für das gebildete deutsche Haus'." Preußische Jahrbücher. — „Wir besitzen in diesem Buch durchweg eine Verbindung von zuverlässiger Sachlichkeit und edler sprachlicher Darstellung, die der Schillerbiographie Karl Bergers den höchsten Rang anweist, den solche Werke überhaupt erlangen können." Dr. J. V. Widmann (Berner Bund).

Shakespeare Der Dichter und sein Werk.
Von **Max J. Wolff**

4. bis 6. Tausend. Zwei Bände, jeder mit Gravüre. In Leinwand gebunden M 12.—, in feinstem Liebhaberhalbfranzband M 17.—

„In Wolffs Shakespeare haben wir endlich unsere moderne deutsche, sowohl wissenschaftlichen als künstlerischen Ansprüchen gerecht werdende Shakespearebiographie!" Dr. F. Servaes (Neue Freie Presse). — „Das Werk ist vorzüglich geschrieben. Klar und doch lebendig: bei aller Wissenschaftlichkeit für jedermann verständlich und genußreich, weil es die reichen Früchte mühsamer Arbeit unaufdringlich und in schmackhaftester Gestalt darbietet." Dr. E. Traumann (Frankfurter Zeitung). — „Ich stehe nicht an, Wolffs Werk als die beste und schönste der gegenwärtig vorhandenen Shakespearebiographien zu bezeichnen." Dr. H. Jantzen (Zeitschrift für französischen und englischen Unterricht).

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Biographien von Dichtern und Denkern

Kleist
Sein Leben und sein Werk.
Von **Wilhelm Herzog**

Mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 7.50, in Liebhaberband M 10.—

Diese Kleistbiographie, aus Liebe und Dankbarkeit für den großen Dichter geboren, ist die Frucht vieljähriger Arbeit und ernstesten, angestrengtesten Fleißes; sie hat fortan ihren Platz neben Bielschowskys ‚Goethe' und Bergers ‚Schiller'.

Herder
Sein Leben und seine Werke.
Von **Eugen Kühnemann**

2., neubearbeitete Auflage. Mit Porträtgravüre. In Leinwand gebunden M 8.— Soeben erschienen

„Dieses Buch ist bedeutsam vor allem durch eine durchaus eigene Auffassung der Biographie. Sie versucht, dies gesamte Leben Herders in einer großen Gesamtanschauung aus seiner Seele heraus in all seinen Gedanken und Taten, in seinem Erblühen, Erleben und Absterben als eine große Notwendigkeit innerlich zu verstehen, seelisch zu reproduzieren, um es so ins eigne Leben der Gegenwart fruchtbar zu überführen. Die Schönheit und große Form der Darstellung beweist nicht am wenigsten die Tiefe und erlebte Wahrheit des Gedankens." Der Kunstwart.

Schiller
Von **Eugen Kühnemann**

4. Auflage (10. und 11. Tausend). Mit einer Porträtgravüre. In Leinwand gebunden M 6.50

„Meine Hoffnung, daß Kühnemanns treffliche und in ihrer Art unvergleichliche Arbeit als Ergänzung der Schillerbiographie gute Dienste leisten könne, scheint sich zu erfüllen. Es ist für einen, der Schiller zu dienen selbst zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, eine große, in tiefster Seele ergreifende Freude, wenn er ein Werk auf den Plan treten sieht, das wie wenig andere geeignet ist, die Menschen von heute in ein liebe- und verständnisvolles Verhältnis zu dem Gewaltigen zu setzen. Das gilt von Kühnemanns Schiller und darum kann ich das im wesentlichen unveränderte, in stilistischen Einzelheiten und technischen Dingen verbesserte Buch allen, die in Schillers Tiefen dringen wollen, aufs wärmste empfehlen." Professor Dr. Karl Berger (Deutsche Zeitung).

Grillparzer
Sein Leben und seine Werke. Von **August Ehrhard** und **Moritz Necker**

2., umgearbeitete Auflage. Mit Porträts und Faksimiles. In Leinwand gebunden M 7.50

„Nie ist Grillparzers geistige Gesamtphysiognomie klarer herausgearbeitet, nie sein Schaffen in so übersichtlicher Anordnung dargestellt worden, wie in diesem Buche. Wer sich heute von Grillparzers Leben und Schaffen ein zuverlässiges Bild machen will, der wird nach diesem Buche greifen müssen; es entspricht dem dermaligen Stande der Grillparzerliteratur bis ins kleinste, nimmt auf alles Bezug und versagt nach keiner Richtung. Man hat Trefflicheres über den Dichter nie gelesen." Neues Wiener Tagblatt.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Biographien von Dichtern und Denkern

Henrik Ibsen

Von **Roman Woerner**

2., auf Grund des Nachlasses bearbeitete Auflage. Zwei Bände. In Leinwand gebunden je M 9.—

„Viel gibt Woerners Buch an Ausblicken, Parallelen und Gegenüberstellungen aus dem Gebiete der gesamten Literatur, insbesondere der deutschen. Wie hier die Fäden herüber und hinüber schießen, ein Schlag tausend Verbindungen webt, wie schließlich die bedeutende Erscheinung Ibsens durch den Kulturhumus verständlich wird, aus dem sie hervorgewachsen ist, das alles hat Woerner überzeugender und sicherer als die bisherigen Ibsendeuter gezeigt. Man lese selber, was er zu sagen hat. Es ist ein erquickendes Buch. Es ist das gediegenste, klarste, wahrste, nahrhafteste Werk über Ibsen, das wir bisher haben." Karl Strecker (Literarisches Echo).

Moliere

Der Dichter und sein Werk. Von **Max J. Wolff.** Mit zwei Porträtgravüren. In Leinwand gebunden M 10.—, in Liebhaberhalbfranz M 12.50

„Das Werk ist ein würdiges Seitenstück zu des Verfassers Shakespeare-Biographie, wie sie nach Inhalt und Form gleich gelungen und aus dem Felsgrund solidester Sachlichkeit entspringend, ein Quell ununterbrochenen Genusses für kunstsinnige Leser." Hamburg. Corresp. — „Es ist ein fesselndes Zeitgemälde zugleich mit einer sorgsamen Schilderung des Werdens und Sichvollendens der literarischen Persönlichkeit." Geheimrat Wilh. Münch (Der Tag). — „Wolff hat seine Aufgabe glänzend gelöst. Er hat uns mit seinem Buche ‚die' Molièrebiographie geschenkt." Berliner Lokal-Anzeiger.

Beaumarchais

Von **Anton Bettelheim**

2., gänzlich neubearbeitete Auflage. Mit einem Porträt. In Leinwand gebunden M 10.—

„Bettelheims Beaumarchais darf als eine in jeder Hinsicht abschließende Biographie bezeichnet werden." Liter. Zentralblatt. — „Die erste große, man darf sagen monumentale Beaumarchais-Biographie in deutscher Sprache, von geradezu schöner Darstellung; eine wesentliche Bereicherung der literaturwissenschaftlichen Schätze Deutschlands." Dr. J. V. Widmann (Der Bund). — „So wird dies Lebensbild eines der genialsten Schelme der Weltgeschichte nicht nur zu einer überaus fesselnden sondern auch zu einer erfreulichen Lektüre, weil es selbst ein Kunstwerk geworden ist." Westermanns Monatshefte.

Platon

Von **Constantin Ritter**

1. Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. Geb. M 9.—

„Das Buch ist in hervorragender Weise tauglich, allen Gebildeten die Bekanntschaft mit dem berühmten Philosophen und seinen Schriften zu vermitteln. Das schön geschriebene Buch führt den Leser tief hinein in die ganze Kulturwelt des Griechentums. Studierenden der Geschichte der Philosophie muß Constantin Ritters Buch von außerordentlichem Nutzen sein; aber auch der gereifte Mann wird es gern in seiner Bibliothek wissen." Berner Bund.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Philos.
K93
125495
Author Kronenberg, M.
Title Geschichte des deutschen Idealismus.
Vol.2

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU